العنوان	الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة
ترجمة العنوان	The Islamic state and the modern constitutional principles
المؤلفون	أحمد محمد أمين محمد
تاريخ النشر	2005
الناشر	مكتبة الشروق الدولية
الموضوعات	دينية
ISBN	8 - 1182 - 09 - 977
المستخلص	كتاب يتناول الملامح الرئيسية للقانون الدستورى الذى اهتم به علماء الفقة الاسلامى بالاحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام خاصة القانون الدستورى مشيرا الى انه فى العصر الحديث تاثرت معظم دول العالم بما فيها دول العالم الاسلامى بالمبادئ الدستورية الغربية واقتبست الكثير منها , ولقد ثار جدل فى العالم الاسلامى حول هذه المبادئ وانقسم الراى بشانها الى رايين احدهما يرى انها تخالف احكام الشريعة الاسلامية والثانى لايرى ذلك وهذه الدراسة تتناول هذد المبادئ الدستورية وحجج وادلة كل من الرايين السابقين متناولا ايضا تقنين الفقة الاسلامى بين معترض ومؤيد لذلك التقنين , ومفهوم السلطة التشريعية فى نظم الحكم المعاصرة والشريعة الاسلامية وايضا الحقوق السياسية للمراة فى الدولة الاسلامية بين مؤيد ورافض والحقوق السياسية لغير المسلمين فى الدولة الاسلامية من اهل الذمة او اهل الذمة والشورى والانتخاب و الراى العام سواء كان من الكتب والصحافة والاعلام والاحزاب السياسية واخيرا الرقابة على دستورية القوانين فى الدولة الاسلامية
URL	http://www.askzad.com/Bibliographic?service=4&key=Books_Bibliographic&imageName=BK00000036-001

الدولة الإسلامية

والمبادئ الدستورية الحديثة

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م

مكتبة الشروق الدولية

٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسى - القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ - ٤٥٠١٢٢٩ - ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >

الدولة الإسلامية
والمبادئ الدستورية الحديثة

دراسة لأهم مبادئ الديمقراطية الغربية
في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية

د. أحمد محمد أمين

تقديم: د. أحمد كمال أبو المجد

مكتبة الشروق الدولية

إهداء

إلى أستاذى الدكتور/ أحمد كمال أبو المجد

العالم الكبير والمفكر المستنير الذى شملنى برعايته وتوجيهه، فكان هاديًا ومرشدًا لى، وأسدى إلىَّ النصح كما اعتدت منه، وعبَّد لى الطريق بكل تواضع العلماء، وكانت لتوجيهاته ونصائحه القيِّمة الأثر البالغ فى خروج هذا البحث على الوجه الذى أرجو أن يكون مُرضيًا، ولا أملُك إلا أن أدعو الله ـ عز وجل ـ أن يجزيه عنى وعن طلاب العلم خير الجزاء.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم: د. أحمد كمال أبو المجد

حين طلب منّى الابن والصديق الدكتور/ أحمد أمين أن أكتب مقدمة لمؤلفه عن بعض جوانب العلاقة بين «**الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة**»، تذكرت أمر الخلاف الشديد الذى لا يزال قائمًا بين أكثر كتّابنا المعاصرين، فى العالم العربى والعالم الإسلامى . . حول هذه العلاقة، وطبيعتها، وحدودها، وتداعياتها الواقعة أو الممكنة، كما تذكرت أمر «الفتنة الثقافية» التى أثارها فى حياتنا الثقافية المعاصرة كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، الذى كتبه المرحوم الأستاذ/ على عبد الرازق منذ أكثر من خمسين عامًا، وانقسم المثقفون المصريون والمسلمون حوله بين مدافع عنه متحمس لما قرره من انفصال الدولة عن نظام الحكم فى الفلسفة السياسية والتشريعية للإسلام . . وبين مهاجم، ناقد أشد النقد لهذه الدعوى التى تخالف - فى تقدير ذلك الفريق - أصلاً ثابتًا من أصول النظر الإسلامى الصحيح، وهو أصل الشمول والإحاطة، شمولاً لا يتسع لهذه التفرقة التى طرأت على الفكر الإسلامى قادمة من الغرب.

وتذكرت - كذلك - أننى كتبت منذ عشرين عامًا شاكيًا من وجود عدد من القضايا الكبرى «**المعلقة**» فى حياتنا الثقافية، طال حولها الجدل وتشعب الخلاف وامتد عبر مئات من السنين، ومع ذلك لم يحسمها العقل العربى ولم يستقر فى شأنها الوجدان عند شىء يجمع عليه الناس أو يتفق أكثرهم عليه، كما هو الشأن فى

أكثر الحضارات . . وذكرت أن من شأن ذلك التعليق أن يستهلك جزءًا هائلاً من طاقة الإنسان العربى والإنسان المسلم، وأن يصرف الناس عن التوجه بالاهتمام والبحث نحو عديد من القضايا الأخرى التى لا يحتمل بحثها الانتظار والإرجاء . . فضلاً عن أن يحتمل الترك والإهمال . . وذكرت أن على رأس تلك القضايا المعلقة قضية «الدين» ذاته، وما ينبغى أن يكون له فى حياة الفرد والمجتمع من دور وتوجيه . . ثم إن من بين القضايا التى تتصل بدور الدين فى مجتمعاتنا العربية اتصالاً وثيقًا قضية المناداة بتطبيق الشريعة الإسلامية . . وأن حقيقة ذلك التطبيق وطريقته لا تزال غامضة ومعلقة فى أكثر جوانبها . .

وهاأنذا أعود فأصل من هذه التقدمة إلى ترديد ما سبق أن كتبته، منبهًا كذلك إلى أن تاريخ الفكر الإسلامى لا يعرف قضية ثار حولها من الجدل والخلاف ما أثارته قضية نظام الحكم . . فعلى أعتابها سُل أول سيف فى الإسلام، ومن أجلها ثارت الفتنة بعد وفاة النبى ﷺ، وبسببها - بعد ذلك - تصدعت وحدة المسلمين ونأى بعضهم عن بعض . .

من أجل ذلك كله، وبحثًا عنه أن أفضل تقدمة أقدم بها لهذه الدراسة التى يسعى صاحبها جاهدًا إلى إنهاء «تعليق» هذه القضية . . وإيجاد صيغة نظرية وعملية قابلة للتطبيق يجرى فى إطارها «إدخال» عدد من المبادئ والصياغات النافعة المتصلة بنظام الحكم فى دائرة الشريعة التى يتسع صدرها، كما تتسع أصوله، للاستفادة من تجارب الأمم والشعوب فى هذا الميدان، هى أن أضع بين يدى القارئ المتخصص والقارئ غير المتخصص جميعًا عددًا من «المبادئ الحاكمة» التى تيسر أمر هذا «التقريب» بين أصول الحكم فى الشريعة الإسلامية، وعددًا من المبادئ الدستورية الحديثة التى تلقاها جمهور العلماء كما تلقتها أكثر الشعوب بالرضا والقبول.

١ - وفى مقدمة هذه المبادئ الحاكمة إدراك أن الشريعة الإسلامية ليست مجرد نصوص يتعبد بها المؤمنون استقلالاً عن الحكمة المقصودة من ورائها، والعلة التى يدور الحكم معها وجودًا وعدمًا كما يقول الأصوليون . . وإنما يريد الشارع سبحانه

من ورائها أن يحقق للناس أجمعين منافع تستقيم بتحقيقها حياتهم فى الدنيا والآخرة، إذ الناس جميعًا ﴿الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾، وتكاليف الشريعة تدور كلها - كما يقول الإمام الشاطبى فى موافقاته - على تحقيق مقاصدها فى الخلق، وهذه المقاصد تقوم - بدورها - على حماية الدين والنفس والعقل والعرض والمال . . والشريعة فى هذا كله «عدل كلها وقسط كلها ورحمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الظلم ومن القسط إلى الجور ومن الرحمة إلى ضدها فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل».

٢- أن السياسة الشرعية - أى كل ما يتعلق بنظام الحكم - وإقامة السلطة السياسية واجبة الطاعة فى مجتمع المسلمين، هى جزء من شريعة الإسلام، تظل إقامة ذلك الحكم الصالح معه جزءًا من رسالته، إذ الأمر الذى تقضى به بداهة العقول أن «الدين أسٌ والسلطان حارس» كما يقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالى رحمه الله «وما لا أس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع».

وقد وضع النبى ﷺ هذه الحقيقة السياسية العملية موضع التطبيق العملى فى حياته، فسارع فور هجرته إلى المدينة إلى تنظيم المجتمع الجديد للمؤمنين، وكتب الوثيقة المعروفة بدستور المدينة، وأقام على أساس مبادئها المدونة «دولة» بالمعنى الكامل لهذا الاصطلاح عند أهل الاختصاص، ومارس فعلاً أمور الحكم والرئاسة . . غاية ما هناك أن طبيعة الزمان والبيئة ما كانت لتسمح بمزيد من التركيب والتعقيد فى بناء جهاز الحكم وضبطه، ولكن الشورى كانت أصلاً، والعدل كان أساسًا، ومسئولية الرعاة والرعية كانت مبدأ، وإقامة ذلك كله كانت ولا تزال واجبًا، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والأبنية التنظيمية، تزداد مع الزمن والتطور دقة وإحكامًا وترتيبًا . . وهذا هو الفارق بين وجود «المبدأ» كأصل حاكم ثابت، وبين صياغته وتركيبه وتجويده، وهى أمور يحكمها - بالضرورة العقلية - اختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال.

٣- أن الإسلام - عند النظر الدقيق - لم يفرض نظامًا سياسيًا مفصلاً محدد المعالم يجوز وصفه بأنه - وحده - هو نظام الحكم الإسلامى، بحيث يلتزم

المسلمون بعد وفاة النبى ﷺ بإقامته، وأنهم أقاموه فعلاً أيام الخلافة الراشدة . . وهو ما يقتضى - إذا صح - رفض كل ما حولنا هذه الأيام من أنظمة الحكم والسياسة وأن ينحيها عن مقاعد السلطة والرئاسة، لنضع بدلاً منها، نظامنا الإسلامى الخاص . . إن القائلين بهذا الرأى لا يكلفون أنفسهم عناء البحث عن معالم هذا النظام الإسلامى فى عهد النبى ﷺ، وهى المعالم التى تطورت تباعًا طوال فترة الخلافة الراشدة . . ولهذا قررنا من قبل أنه: لا يسعنا أن نوافق العلامة أبا الأعلى المودودى - رحمه الله - حين يقول «إن الدستور الإسلامى لا يقبل شيئًا من التبديل والتغيير، فإن شئت خرجت عليه وأعلنت عليه الحرب كما خرجت عليه تركيا وإيران، ولكن ليس لك أن تحدث فيه أدنى تغيير، فإنه دستور إلهى سرمدى لا تغيير فيه ولا تبديل».

لا نوافق على هذه المقولة؛ لأن الحقيقة المؤكدة عندنا أن استقراء نصوص الكتاب والسنة، قولية كانت أو فعلية، وعمل الصحابة - رضوان الله عليهم - تكشف كلها عن حقيقة ينبغى حسم الخلاف حولها، وهى أن الإسلام قد وضع للحكم مبادئ أساسية وقيمًا عليا اعتبرها من حدوده التى لا ينبغى تعديها، ومن نظامه العام المعروف عنه بالضرورة، وأنه ترك للناس بعد ذلك أن يضعوها موضع التطبيق بما يحقق مصالحهم ويناسب ظروفهم، ويلائم تجدد حاجاتهم، وعلى رأس هذه المبادئ والقيم مبدأ وجوب الشورى، ومبدأ إقامة العدل، وتقرير مسئولية الحكّام، والتزام الدولة بالقانون المستمد من مصادر الشريعة الإسلامية، واحترام حقوق الناس وحرياتهم.

تلك وحدها هى المبادئ والأصول، أما ما عداها فحلول تراعى فيها المصالح الاجتماعية القائمة وقت تقريرها دون أن يكون لها إلزام عام ممتد إلى الأزمنة التالية لها(١) . .

---

(١) فى هذا المعنى الدكتور/ محمد سليم العوا «النظام السياسى للدولة الإسلامية ص ١٥٠» حيث يميز بوضوح بين ما يُعد من التراث الإسلامى «حكمًا» عامّا ملزمًا للمسلمين فى هذا العصر، وفى كل عصر، وما يعتبر حلاً روعيت فيه المصلحة الاجتماعية عند تقريره.

لهذا قلنا، ولا نزال نقول إن الدعوة إلى إقامة «الخلافة الإسلامية» تفقد معناها تمامًا ما لم تحدد معالم تلك «الخلافة»، إذ أن المعنى اللغوى الاصطلاحى للخلافة لا يجدينا اليوم شيئًا . . كما أن استقراء تاريخ الخلافة يكشف عن أنها قد كانت فى بعض صورها مجسدة لمبادئ الإسلام فى الحكم، وكانت فى بعضها الآخر خارجة عليها متنكرة لها، وحتى لقد ارتبطت فى بعض الأذهان بهذا الخروج وذلك التنكر، ووصفت بأنها رغم رفعها شعار الخلافة الإسلامية، لم تكن فى حقيقتها إلا ملكًا عضوضًا كما يقولون.

٤- إن الحكم الإسلامى نظام مدنى وسلطة الحكّام مرجعها إلى الشعب وإلى رضا الرعية.

ولقد حسم الإمام/ محمد عبده هذه القضية بعبارات واضحة حيث يقول: «ليس فى الإسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الأفرنج «ثيوكراتيك» فإن ذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عن الله، وله حق الأثرة فى التشريع، وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا بالتبعية وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى حق الإيمان»(١).

ونضيف إلى هذا كله أن مبعث الخلاف حول هذه القضية ما وقع من خلط بين أساس السلطة السياسية فى الإسلام ومصدر شرعيتها من ناحية، وبين طبيعة النظام القانونى الذى ينبغى أن يطبق فى الدولة الإسلامية، ومصادر ذلك النظام . .

وهذا الخلط هو الذى أدى إلى ظهور نظرية «حاكمية الله وحده» وتحميلها معانى إضافية، تحميلاً يدخل اللبس الشديد على قضية «نظام الحكم» كلها . .

ذلك أن انفراد الله - سبحانه - بالمشيئة والحكم حقيقة مطلقة فى الشأن العام كله وفى سائر شئون الكون والناس . . ولا يختص به الشأن السياسى وحده، والاحتجاج بهذه الحقيقة فى إطار البحث عن سند السلطة السياسية فى الجماعة

(١) الإمام/ محمد عبده - الإسلام والنصرانية - الطبعة الثانية ص ٧١.

يؤدى بالضرورة إلى خلط شديد وفساد كبير . . وشعار «لا حكم إلا لله» قد كان منذ رفعه الخوارج فى وجه علىّ - كرَّم الله وجهه - وإلى يومنا هذا، مبعث فتنة ومدخل فرقة بين المسلمين . . وهو شعار رده علىّ - كرَّم الله وجهه - على القائلين به حيث ذكَّرهم قائلاً: «نعم لا حكم إلا لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله ولا بد للناس من أمير».

فجوهر القضية إذن ليس - كما يتصور البعض - تساؤلاً عما إذا كان الحكم فى الجماعة لله - سبحانه - أم لأحد من عباده . . إذ قد يصلح هذا التساؤل فى مناسبة البحث عن مصدر «التشريع» . . أما القضية السياسية فأمرها - بالضرورة - إلى الناس . .

والسؤال الحقيقى هو سؤال عمن يحق له - من هؤلاء الناس - أن تكون السلطة السياسية على الرعية فى يده . . هل هو فرد، أم أقلية مختارة فى الجماعة، أم أغلبية أفراد تلك الرعية؟ . . ونتصور أن هذه القضية قد حسمت بما انتهى إليه علماء أهل السنة من أن الإمامة عقد وأن البيعة هى أسلوب عقده . . ويصف العلامة السنهورى البيعة بأنها «عقد حقيقى مستوف لأركان العقد، فمبناه الرضا وأطرافه الإمام والأمة، وموضوعه توكيل الإمام ونيابة عن الأمة فى تصريف أمورها».

وبعد . . فإن الكتاب الذى قدمت له بهذه الكلمات، حلقة فى سلسلة أبحاث بدأها المؤلف منذ كان يُعد بحثه الذى نال به درجة دكتور فى الحقوق . . ولا أحب أن أقف مع هذه الحلقة من أبحاث المؤلف موقف الناقد أو المعلق، وإنما أرى من حقه علىّ أن أنبه إلى أمرين تميزت بهما سائر أبحاثه:

الأول: أنه ينحاز انحيازاً واضحًا إلى المبادئ التى تحفظ على الإنسان الفرد حريته وكرامته والتى تحمى «الرعية فى مواجهة الرعاة» . . والتى يعبر عنها الفقه الدستورى الحديث بمبدئين أساسيين هما «سيادة القانون» و«تأسيس السلطة». يظهر ذلك فيما انتهى إليه من إقرار مبدأ «الفصل بين السلطات» وإدخاله فى المبادئ التى يقوم عليها النظام السياسى الإسلامى، كما يظهر فى موقفه من «الرقابة على دستورية القوانين» والإفساح لها - هى الأخرى - داخل نظام الإسلام، كما يظهر أخيرًا فى تبنيه لنظام تعدد الأحزاب والإفساح له داخل النظام السياسى الإسلامى.

وسيجد القارئ شواهد أخرى عديدة على انحياز الكاتب انحيازًا واضحًا إلى «الحرية» التى أوشك أن يحجبها عن المجتمعات الإسلامية، فقه أفرزته الهزائم السياسية والعسكرية والثقافية . . وارتفع فيه صوت الجمود والخوف من كل دعوة للتجديد . . والذعر الذى أفرز فكرة «المستبد العادل» وهى فكرة تحمل عبارتها دليل تناقضها واستحالة تحقيقها . .

أما الأمر الثانى: الذى يستحق الإشادة بمنهج هذا البحث، فهو الحرص على تحقيق الأحاديث النبوية فى إطار الضوابط العلمية التى قررها أهل هذا الفن . . مع حرص مماثل على الأمانة فى النقل ونسبة الآراء إلى أصحابها وردها إلى أصحاب الفضل فيها، وهى أمانة علمية محمودة جديرة بالثناء .

وبعد هذا كله . . فلست أريد بهذه التقدمة أن أفوت على القارئ حقه فى الاستماع المباشر إلى كلمات المؤلف من خلال قراءة فصول هذا الكتاب، وإنما يبقى أن أحرِّض المؤلف على مواصلة الكتابة، وأن أحرضه - قبل ذلك ومعه - على مواصلة القراءة والبحث فى هذا الجانب الهام من جوانب الشريعة الإسلامية . . وأن يظل منهجه قائمًا على السعى «لتحقيق الوصل» بين أصول الشريعة وبين تطورات «الواقع المجتمعى» حتى تلتقى هذه الأصول بتلك التطورات . . وحتى يثمر لقاؤهما ميزةً ومصلحة ونفعًا للمجتمعات الإسلامية التى لا تملك - مع تميزها وخصوصية ثقافتها - إلا أن تكون شريكًا فى مسيرة إنسانية واحدة مع سائر الأمم والشعوب . . داعية إلى الخير . . وقائمة بالعدل . . وشاهدة بالحق . . ورحمة للعالمين . .

د . أحمد كمال أبو المجد

مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد

منذ أن ظهرت شمس الحضارة والمدنية فى عالمنا الحديث، تسابقت الأمم والحكومات إلى الأخذ بأقرب المبادئ وأحدث النظم المتمشية مع تطورات الحياة وروح العصر، فقد جرفت الحضارة الحديثة بتيارها كل عناصر الحياة بما فيها نظام الحكم، وكان للشعوب دور مهم حيث ضاقت ذرعًا بنظم الحكم المستبدة، فقامت بقلب هذه النظم والإطاحة بعروش ملوكها، وأقامت حكومات ديمقراطية على أنقاض هذه الحكومات البائدة.

وأصبح الحكم الديمقراطى أصلاً من أصول الحكم فى النظم الدستورية الحديثة وذلك لما يدعو إليه من سيادة الشعب، وذهبت الملكيات المطلقة إلى غير رجعة، حتى الدول التى لا تزال الملكية فيها قائمة، فإن فى أكثرها لم يعد الملك مصدر السيادة وأصل كل سلطة، بل أصبح الملك يملك ولا يحكم.

ولقد انتشرت الديمقراطية فى عالمنا المعاصر وكان ذلك لأسباب عديدة أهمها انتشار العلم وتطور وسائل الاتصالات بين شعوب ودول العالم، وكان من أهم مظاهر الديمقراطية تنظيم السلطات القائمة بأمور الدولة وتقسيمها إلى سلطة تشريعية[١] وسلطة قضائية وسلطة تنفيذية ولكل سلطة اختصاص معين.

(١) ظهور السلطة التشريعية التمثيلية بالمعنى الحديث لم يتم فى أقطار أوروبا إلا فى القرن التاسع عشر، =

ومع ازدهار الديمقراطية فى العالم الغربى نمت المبادئ الدستورية الحديثة، وأصبحت هذه المبادئ هى التى تحكم ممارسة الديمقراطية، ونشأ ما يعرف الآن بالقانون الدستورى الذى يعنى بدراسة هذه المبادئ، وعلى حين كانت هذه المبادئ تستقر فى الغرب، وتزدهر أبحاث ودراسات القانون الدستورى بشأنها، كان اهتمام علماء الفقه الإسلامى بالأحكام الشرعية المتصلة بالقانون العام - خاصة القانون الدستورى - ضعيفًا.

فهؤلاء العلماء قد اتجهت عنايتهم إلى أحكام العبادات وعلوم الحديث والتفسير وأصول الفقه ومسائل الأحوال الشخصية، أما المسائل المتعلقة بنظام الحكم، فقد كانوا قليلى العناية بها، اللهم إلا إذا استثنيت الأحكام المتعلقة بنظام الخلافة(1).

ويرجع غالبية الباحثين هذه الظاهرة إلى عدة عوامل، أهمها النظام الاستبدادى الذى ساد معظم فترات الحكم الإسلامى بعد عهد الخلفاء الراشدين، والفقه الدستورى أو السياسى بوجه عام لا تزدهر أوراقه ولا تنبت بذوره إلا فى أجواء تسودها الحرية ويغيب عنها القهر والاستبداد(2).

= ففى إنجلترا فقد الملك صلاحية تشريع القوانين كما فقد صلاحية حق الفيتو التى تخوله إبطال القوانين التى يصدرها البرلمان وأصبح التشريع فى يد رجال يمثلون طبقات الشعب كله، وقد حدث ذلك فى قارة أوروبا أيضًا كما حدث ذلك فى اليابان (انظر فى ذلك: ريموند كارفيلد كيتيل، العلوم السياسية، ترجمة د. فاضل ذكى محمد، مراجعة أحمد ناجى القيسى، مكتبة النهضة ببغداد، ١٩٦١م، ج٢، ص ٩٦، ٩٧).

(١) د. عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة السادسة، ١٩٧٥/١٩٧٦م، الجزء الأول، ص ٢٧.

(٢) يُذكَر عن أبى الحسن الماوردى (٣٦٤ - ٤٥٠ هـ) أنه ألف كتابًا شهيرًا هو «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» وهذا الكتاب يحتوى على بحوث عديدة فيما يعرف حاليًا بالأحكام الدستورية، وقد أوصى أبو الحسن الماوردى بألا ينشر هذا الكتاب إلا بعد وفاته!! وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن أجواء الخوف والرهبة من الحكّام قد دفعت الفقهاء المسلمين إلى عدم الخوض فى مجال الأحكام الدستورية، كما دفعت أيضًا العلماء المسلمين الذين قاموا بترجمة ما كان لدى اليونان القديمة - لا سيما فى العصر العباسى - من فلسفة وعلم إلى عدم ترجمة ما كان لديهم من مؤلفات فى العلوم السياسية، وفى مقدمتها ما يتصل بالناحية الدستورية ككتاب الجمهورية لأفلاطون، وكتاب السياسة لأرسطو. (انظر: د. عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام، منشأة المعارف الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٧٤م، ص ٢١: ٢٣).

وفى العصر الحديث تأثرت معظم دول العالم - بما فيها دول العالم الإسلامى - بالمبادئ الدستورية الغربية واقتبست الكثير منها، ولقد ثار جدل فى العالم الإسلامى حول هذه المبادئ وانقسم الرأى بشأنها إلى رأيين: أحدهما يرى أنها تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، والثانى لا يرى ذلك.

وهذه الدراسة تتناول هذه المبادئ الدستورية وحجج وأدلة كل من الرأيين السابقين بشأن كل مبدأ، ويعقب ذلك الرأى الذى يرجحه الباحث.

والآراء التى يرجحها الباحث هى محض اجتهادات قابلة للخطأ والصواب وحسبى منها أجر المخطئ، وإذا أجمع العلماء على بطلان هذه الآراء فإننى أعلن مقدمًا أننى راجعٌ عنها وبرىء منها فى حياتى وبعد مماتى وأرجو ألا ينسب إلىَّ حرفًا منها حيًّا كنت أو ميتًا.

وأدعو الله - عز وجل - أن تساهم هذه الدراسة فى تشكيل المعالم الدستورية للدولة الإسلامية، والتى يسعى كل مسلم صادق وكل باحث مخلص إلى إقامتها، تلك الدولة التى قيل عنها بحق إنها المدينة الفاضلة[1].

واللهَ أسأل أن يجعل عملنا كله خالصًا لوجهه الكريم، وأن يكتب لنا دائمًا توفيقه وهداه.

د. أحمد محمد أمين محمد

القاهرة فى ٢٤ رمضان ١٤٢٥هـ
الموافق ٧ نوفمبر ٢٠٠٤م

(١) يذهب كثير من الباحثين إلى أن عهد النبوة والخلافة الراشدة يمثلان بحق المدينة الفاضلة.

المبحث الأول
السيادة

تمهيد وتقسيم

من القضايا المثارة داخل كل مجتمع قضية السيادة «La Souveraineté»؛ وذلك لأن من يملك الحق فى السيادة يملك الحق فى السلطة، سواء باشرها بنفسه أو عن طريق غيره[١].

فالسيادة على هذا الأساس هى تلك السلطة العليا "Supréme Pouvoir" التى تملك حق التشريع، والتى لا تعرف بجانبها أو فوقها فيما تنظم من علاقات سلطة عليا أخرى، فهى سلطة تسمو فوق الجميع وتفرض نفسها على الجميع بما تملك من سلطة الأمر والنهى العليا[٢]، فالسيادة تعد سلطة أصلية لا تستمد أصلها من غيرها، وتنبع منها سلطات الجهات الأخرى الأدنى منها.

ولكن من هو صاحب السيادة فى الدولة؟ هذا ما سألقى الضوء عليه فى الفقه الدستورى المعاصر، وفى الفقه الإسلامى. وذلك فى مطلبين:

المطلب الأول: صاحب السيادة فى الفقه الدستورى المعاصر.

المطلب الثانى: صاحب السيادة فى الفقه الإسلامى.

---

(١) د. صبحى عبده سعيد، الحاكم وأصول الحكم، فى النظام الإسلامى، دار الفكر العربى، ١٩٨٥م، ص ٦٩.

(٢) د. ثروت بدوى، النظم السياسية، دار النهضة العربية، ١٩٨٦م، ص ٤٠، ٤١.

المطلب الأول

صاحب السيادة فى الفقه الدستورى المعاصر

تمهيد

يلزم لقيام الدولة وجود سلطة عليا يخضع لها جميع أفراد المجتمع، ولا توجد سلطة عليا أخرى معادلة أو منافسة لها - كما سبق ذكر ذلك - وبدون هذه السلطة لا وجود للدولة ويكون الأمر فوضى، وقد أطلق رجال الفقه الفرنسى على السلطة اسم «السيادة» (١).

وفكرة السيادة فكرة قديمة ظهرت أول مرة فى عهد الرومان، وإبرازها فى الفكر السياسى الحديث يرجع الفضل فيه إلى الفكر الفرنسى وبخاصة الفقيه الفرنسى «بودان» فى مؤلفه «الجمهورية» الذى أصدره فى النصف الثانى من القرن السادس عشر.

وفكرة السيادة ظهرت فى فرنسا دفاعًا عن سلطات الملك إزاء البابا وأمراء الإقطاع فى العصور الوسطى، حيث ذهبوا إلى التأكيد على أنه يتمتع بالسيادة الكاملة فى مملكته، وأصبحت السيادة هى تلك السلطة العليا التى لا تجد منافسًا أو مساويًا لها فى السلطة داخل الدولة.

(١) انظر: -

- COSSE (É): Du Princip de Souverainet, 2 ème éd. Arthur Rousseau. Paris, 1882.
- BURDEAU (G): Cours de droit constitutionnel, 4 ème éd. L. G. D. J.,. Paris, 1946, PP.70-88
- DELAPRADELLE (A.): Cours de droit constitutionnel, éd. A. Pedone, Paris, 1912. PP. 22-25.

وعندما قامت الثورة الفرنسية، عمد رجال الثورة الفرنسية إلى الاحتفاظ بنظرية السيادة ولكنهم نقلوها من الملك إلى الأمة، لتصبح الأمة هى صاحبة الحق فى السيادة، واستخدم رجال الثورة الفرنسية وفلاسفتها مبدأ «سيادة الأمة»[1] كسلاح من أسلحة الكفاح ضد الملوك المستبدين، وضد نظرية التفويض الإلهى التى يستندون إليها[2].

وتكاد تعترف كافة أنظمة الحكم الحديثة فى العالم على اختلاف طبيعتها الديمقراطية أو الديكتاتورية، بأن الشعب هو صاحب سلطة الحكم، له السيادة والكلمة العليا فى حكم نفسه، أما نظرية التفويض الإلهى المباشر أو غير المباشر التى كانت تُرجع السلطة بطريقة أو بأخرى إلى الله - عز وجل - الذى يفوضها إلى أحد الملوك والحَكّام، فقد مضت إلى ذمة التاريخ[3].

وعلى الرغم من اعتراف كافة أنظمة الحكم الحديثة بأن السيادة للشعب. كما سبق ذكر ذلك، فإن هذا لم يمنع اختلاف المذاهب فى تفسير المقصود بالشعب، وما إذا كان يقصد بالشعب الجماعة ككل لها كيان خاص، أو الأفراد الذين يتكون منهم الشعب، لذلك نشأت نظريتان للسيادة، يترتب على الأخذ بإحداهما نتائج تختلف عن نتائج الأخرى، وهما نظرية سيادة الأمة ونظرية سيادة الشعب. وفيما يلى عرض لهاتين النظريتين بشىء من الإيجاز فى الفرعين التاليين:

---

(١) د. عبدالحميد متولى، «الإسلام ومشكلة السيادة فى الدولة»، بحث منشور فى مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، تصدرها كلية الحقوق جامعة الإسكندرية، السنة الثانية عشرة، ١٩٦٢، ١٩٦٣م، العددان الثالث والرابع، ص١٠.

(٢) انظر
- د. صبحى عبده سعيد، السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامى، وكالة الأهرام للتوزيع بالداخل والخارج، القاهرة، ١٩٩١م، ص ١١٥، ١١٦.
- د. حازم عبدالمتعال الصعيدى، النظرية الإسلامية فى الدولة، مع المقارنة بنظرية الدولة فى الفقه الدستورى الحديث، رسالة دكتوراه، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(٣) ماجد راغب الحلو، الاستفتاء الشعبى والشريعة الإسلامية، دار المطبوعات الجامعية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣م، ص ١٤.

الفرع الأول: نظرية سيادة الأمة

La Théorie De La Souveraineté National

تقوم هذه النظرية على أساس فكرة العقد الاجتماعى[١] للمفكر الفرنسى چان چاك روسو[٢] ومضمون هذه النظرية أن السيادة للأمة باعتبارها شخصًا مستقلاً ومتميزًا عن الأفراد المكونين لها، فالسيادة ليست ملكًا لأفراد الأمة مستقلين، فليس لكل منهم جزء من السيادة، وإنما للسيادة صاحب واحد هو الأمة التى هى شخص جماعى مستقل عن الأفراد الذين يكونونها.

وهذه النظرية تجد أساسها فى أفكار «روسو» فى كتابه العقد الاجتماعى ويرجع الفضل لـ «سيز ـ Sieye's» فى بلورة هذه النظرية[٣].

(١) لمعرفة المزيد عن فكرة العقد الاجتماعى انظر:
- ROUSSEAU (J. J): DU contrat social, Paris, ÉD. Félix Alcan, 1896.
CADOUX (CH.): Droit constitutionnel et Institutions Politiques, 3 ème éd, cujas, Paris, 1988, p. 102 et su.

(٢) انظر:
- PRÉLOT (M.) ET LESCUYER (G.): histoire Des idées polititiques, 11 ème éd. Dalloz, Paris, 1992, P. 316 et Su.

(٣) لمزيد من التفصيل عن نظرية سيادة الأمة انظر:
- HAURIOU (A.): Droit constitionnel et institutions politiques, Montchrestieen, Paris, 1966, P. 296 et su.
- LA FERRIÉRE (J.): Manuel de droit constitutionnel, 2 ème éd., Montchrestien. Paris, 1947, P. 368 et su.
- BARTHÉLEMY (J.): Précis de droit constitutionnel, 4 ème éd., Dalloz, Paris, 1938, PP. 54 - 65.
- CADART (J.): Institution politiques et droit constitutionnel, 2 ème éd., L. G. D. J., Paris, T. 11, 1979, p. 182.
- GICQUEL (J.): Droit constitutionnel et institutions Politiques, 9 ème éd., Paris, Montchrestien, 1987, PP. 231 - 233.
- LAVROFF (D. G.): Le systém Politiques francais, 5 ème éd., Dalloz, Paris, 1991, P. 171.
- LECLERCQ (C.): Droit constitutionnel et institutions Politiques, 9 ème éd., Litec, 1995, P. 45 et su.

النتائج التى تترتب على نظرية سيادة الأمة

تترتب على نظرية سيادة الأمة عدة نتائج منها :

١ - أن السيادة كلٌ لا يتجزأ، فهى غير قابلة للانقسام أو التصرف فيها.

٢ - لما كانت السيادة تتجسد فى شخص معنوى لا يستطيع أن يعبر عن إرادته كالأشخاص الطبيعيين، فإنه يترتب على ذلك أن التعبير عن إرادة هذا الشخص يكون بواسطة نواب، لذلك قيل إنَّ نظرية سيادة الأمة لا تتفق مع نظام الديمقراطية المباشرة.

٣ - النائب لا يعبر عن إرادة الناخبين، بل يعبر عن إرادة الأمة ذاتها باعتباره يمثل الأمة كلها، وبناءً على ذلك تستبعد نظرية سيادة الأمة نظرية الوكالة الإلزامية.

٤ - القانون وفقًا لهذه النظرية تعبير عن الإرادة العامة للأمة.

٥ - الانتخابات لا تعد حقًا وإنما هى وظيفة.

٦ - اعتراف هذه النظرية بالشخصية المعنوية للأمة، مع الأخذ فى الاعتبار أن الدولة تتمتع هى الأخرى بالشخصية المعنوية، فإنه يترتب على ذلك وجود شخصين معنويين فى إقليم واحد، وهما الدولة والأمة(١).

=- BURDEAU (G.) ET HAMON (f.) Et TROPEP (M.) Manuel droit constitutionnel, 24 ème éd., L. G. D. J., Paris, 1995, p. 180 ,181.

- ESMEIN (A.): Éléments de droit constitutionnel Français et comparé, 5ème éd., Sirey, Paris, 1909, P. 225 et su.

- BURDEAU (G.) : traité de science politique, 3éme éd., L. G. D. J., Paris, 1987, T.VI, PP. 415 - 417

(١) انظر :

- د. فتحى عبدالكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى دراسة مقارنة، «رسالة دكتوراه»، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤م، ص١٠٥، ١٠٦.

- د. فؤاد محمد النادى، مبدأ المشروعية، وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الإسلامى، مطبعة دار نشر الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٣/ ١٩٧٤م، ١٣٩٤/ ١٣٩٤ هـ، ص ١٦ : ١٩.

- د. عبدالجليل محمد علىّ، مبدأ المشروعية فى النظام الإسلامى والأنظمة القانونية المعاصرة، «دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه «غير منشورة» مقدمة لحقوق عين شمس، ١٩٨٣م، ص ٢٢٢.

- د. ماجد راغب الحلو، مرجع سابق، ص ١٦ : ١٩.

وقد تعرضت نظرية سيادة الأمة لكثير من الانتقادات، وأهم هذه الانتقادات ما يلى :

١- أنها تؤدى إلى وجود شخصين معنويين فى إقليم واحد يتنازعان السيادة وهما : الدولة والأمة، فلا يستقيم الأمر، مما أدى إلى أن يقول أنصار هذه النظرية إن الأمة والدولة شخص معنوى واحد، إلا أن ذلك لم يؤد إلى تحديد صاحب السيادة فى الدولة هل هى الأمة أم الدولة؟[١].

٢- هذه النظرية تشكل خطرًا على حقوق الأفراد وحرياتهم العامة؛ وذلك لأن الهيئات الحاكمة فى ممارستها للسلطة قد يصدر عنها أعمال تمس حقوقهم وحرياتهم، ومع ذلك فإنها تعد من الأعمال المشروعة لكونها تعتبر تعبيرًا عن إرادة الأمة.

كما أن هذه النظرية تؤدى إلى الاستبداد[٢]؛ وذلك لأن إعمال هذه النظرية يؤدى إلى إطلاق السيادة، وإطلاق السيادة يؤدى إلى الجنوح بها نحو الاستبداد والتسلط، وهو ما لوحظ فى رؤساء الجمهوريات فى أمريكا اللاتينية حيث استبدوا بالسلطة رغم استنادهم على مبدأ سيادة الأمة.

٣- اعتبار هذه النظرية للانتخاب بأنه وظيفة وليس حقًا يمكن أن يؤدى فى النهاية إلى تقليل عدد الناخبين عن طريق وضع شروط فى الناخب، وهذا يؤدى فى النهاية إلى حصر إرادة الأمة فى عدد محدود من الناخبين لا يمثل إرادة الأمة الحقيقية، ويصبح القول بأن ما انتهوا إليه من تعبير عن سيادة الأمة يعد أمرًا من الأمور الزائفة.

٣- مبدأ سيادة الأمة قد استنفد الأغراض التى من أجلها نودى به، فقد كان الهدف من وراء المناداة بهذا المبدأ هو الحد من السلطات المطلقة للحكام، ووضع

---

(١) د. محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٧١م، ص ١٦٣.

(٢) ثروت بدوى، مرجع سابق، ص٤٥.

قيود على هذه السلطات لصالح الشعوب، أما وقد أصبح الحكّام فى العصر الحديث لا يمارسون سلطات مطلقة بعد أن أقلع الملوك عن المناداة بنظرية الحق الإلهى، وأصبح الحكّام يمارسون السلطة باعتبارهم نوابًا للأمة وممثلين لها، وأصبحت سلطاتهم مقيدة ولا تمارس إلا لمصلحة الشعوب، لذلك فلا حاجة إذن إلى المناداة بسيادة الأمة(١).

الفرع الثانى: نظرية سيادة الشعب

La théore de la souveraineté populaire

مضمون النظرية

نظرًا للانتقادات التى وجهت إلى النظرية السابقة، نشأت نظرية أخرى ترى أن السيادة لا تكمن فى الأمة باعتبار أنها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، بل إن السيادة لكل أفراد الشعب باعتباره كمّا حسابيًا، بحيث إن هذه السيادة تقبل أن تنقسم على هذا الكم العددى، ومن ثم فإنه لا ينظر إلى هذا المجموع باعتباره كيانًا يختلف عن مجموع أفراده ويستقل بإرادته عن إرادة الأفراد المكونين له وإنما ينظر إلى الأفراد أنفسهم ويعترف لهم بالسيادة(٢).

(١) انظر:

- د. فؤاد محمد النادى، مرجع سابق، ص١٩ : ٢٢.
- د. عبدالجليل محمد على، مرجع سابق، ص ٢٢٣، ٢٢٤.
- د. عبدالحميد متولى، الإسلام ومشكلة السيادة فى الدولة، مرجع سابق، ص ١١ : ٢٠.

(٢) لمزيد من التفصيل عن نظرية سيادة الشعب انظر:

- LA FERRIÉRE (J.): Op. Cit., P. 367 et su.
- PRÉLOT (M.) ET LESCUYER (G.) Op. Cit., P. 300 et su.
- GICQUEL (J.): Op. Cit., PP. 233 - 235 .
- CADART (J.) : Op. Cit., P. 183 .
- LECLERCQ (C.) : Op. Cit., P. 42 et su .
- BURDEAU (G.) Et HAMON (F.) Et TROPER (M.): Op. Cit., P. 179.
- LAVROFF (D. G.): Op. Cit. P. 172.
- BURDEAU (M.): Cours de driot constitutionnel comparé, Éd. librairie. L.Chauny et L. Quinsac, Paris 1951 - 1952, P. 138 et su.
- BURDEAU (G.). Traité de scince politique, Op. Cit, T.V1, PP. 414, 415.

النتائج التى تترتب على نظرية سيادة الشعب

ترتب على نظرية سيادة الشعب نتائج تختلف عن النتائج التى ترتبت على نظرية سيادة الأمة، وأهم هذه النتائج هى :

١ - الانتخاب لا يعد وظيفة ولكنه حق، وذلك تأسيسًا على أن كل فرد من أفراد الشعب يمتلك مثل غيره جزءًا من السيادة الشعبية، ويترتب على ذلك أن يسود الاقتراع العام، ولا يجوز تقييده بأى نوع من القيود مثل الثروة أو ضرورة توفر قدر معين من التعليم أو الانتماء إلى طبقة معينة.

٢ - القانون وفقًا لهذه النظرية هو تعبير عن إرادة الأغلبية المتمثلة فى هيئة الناخبين، بحيث يتعين على الأقلية أن ترضخ لرأى الأغلبية.

٣ - يترتب على مبدأ السيادة الشعبية أن تكون وكالة النائب إلزامية بالنسبة إلى ناخبيه، فهو مقيد بتوجيهاتهم وآرائهم، فإذا خالف تلك التوجيهات والآراء، فإن للأصيل مالك السيادة الحق فى عزل الوكيل الذى خرج عن الوكالة.

٤ - نظرية سيادة الشعب لا تتوافق إلا مع النظام الجمهورى، حيث إن الإرادة الشعبية تتجسد فى مجموع إرادات المواطنين فى لحظة معينة، أما نظرية سيادة الأمة فإنها تتوافق مع النظام الجمهورى وكذلك مع النظام الملكى.

٥ - نظرية سيادة الشعب تتواءم ونظام الديمقراطية شبه المباشرة، حيث يتولى الشعب ممارسة السيادة بنفسه، وذلك بتولى مقاليد الحكم دون وساطة هيئة أو فرد، كما أن هذا المبدأ يتواءم أيضًا مع نظام الديمقراطية المباشرة حيث يتيح للشعب ممارسة بعض مظاهر السيادة والسلطة مثل الاستفتاء الشعبى والاقتراح الشعبى، أما مبدأ سيادة الأمة فإنه لا يتواءم إلا مع النظام النيابى، لذلك ذهب جانب من الفقه إلى أن سيادة الشعب أكثر ديمقراطية من نظرية سيادة الأمة[١].

---

(١) انظر :

- د. فتحى عبد الكريم، مرجع سابق، ص ١٠٧ : ١١٠.
- د. فؤاد محمد النادى، مرجع سابق، ص ٢٤ : ٢٦.
- د. عبدالجليل محمد علىّ، مرجع سابق، ص ٢٦، ٢٢٧.
- د. ماجد راغب الحلو، مرجع سابق، ص ٢٠، ٢١.

الانتقادات التى وجهت إلى نظرية سيادة الشعب

نظرية سيادة الشعب لم تسلم هى الأخرى من الانتقادات، وأهم الانتقادات التى وجهت إليها تتمثل فى الآتى :

١ - الوكالة الإلزامية للنائب وتبعيته لجمهور الناخبين، والتزامه بالتوجيهات والتعليمات التى يوجهونها له، سواء كانت على خطأ أو صواب، وإذا لم يفعل فقد مقعده فى المجلس النيابى إما بعزله فى الحال، أو فى أول انتخابات قادمة، ولا شك أن علاقة على هذا النحو، تفضل تحقيق المصلحة الخاصة على حساب الصالح العام تؤدى حتمًا إلى عواقب وخيمة على الدولة والمجتمع .

٢ - هذه النظرية تقسم السيادة بالتساوى بين أفراد الشعب، ومن مجموع السيادات الفردية تتكون السيادة الشعبية، والسؤال الذى يُثار بعد ذلك، ما هو موقع السيادة الفردية فى حالة التعارض مع سيادة الأمة، ألا قد يؤدى ذلك إلى الاضطراب والتنازع، وعدم استقرار أوضاع المجتمع؟ ومن ناحية أخرى ما هو وضع سيادة الشعب من سيادة الدولة؟ ومن ذلك يتبين أن نظرية سيادة الشعب قد أدت إلى تعقيد مشكلة السيادة[١] .

تقدير نظريتى سيادة الأمة وسيادة الشعب

رغم ما وجه إلى نظريتى سيادة الأمة وسيادة الشعب من انتقادات، فإن بعض الفقهاء يقررون أن ما وجه إلى نظرية سيادة الأمة من نقد من أنها خطر على الحريات العامة والحقوق، وأنها تؤدى إلى التسلط والاستبداد غير صحيح؛ وذلك لأن هذا النقد لا يعود إلى جوهر النظرية ومضمونها، وإنما يعود أساسًا إلى التطبيق وما يشوبه من انحراف تلعب فيه الأهواء السياسية، فالعيب ليس فى النظرية وإنما العيب فى تطبيقها .

---

(١) انظر :
- د. فؤاد محمد النادي، مرجع سابق، ص ٢٦، ٢٧ .
- د. عبدالجليل محمد على، مرجع سابق، ص ٢٢٧، ٢٢٨ .

أما فيما يتعلق بالقول من أنه ليس هناك حاجة إلى الأخذ بنظرية سيادة الأمة فى العصور الحاضرة؛ وذلك لأن سلطات الملوك والحكّام فى العصر الحالى أصبحت مقيدة فهذا القول غير سليم ويخالف الواقع، فلا زال فى العالم حكّام يمارسون الحكم الاستبدادى، الأمر الذى يؤدى إلى أن تظل هذه النظرية سلاحًا من الأسلحة التى تستخدمها الشعوب فى مواجهة استبداد الحكّام.

أما ما قيل من أن نظرية سيادة الأمة تؤدى إلى جعل الانتخاب وظيفة، كما أنها بذلك تؤدى إلى تقييد الاقتراع، فهذا مردود عليه بأن تقييد الانتخاب كثيرًا ما يكون مبنيًا على اعتبارات تتعلق بالأوضاع الداخلية فى الدولة، ولا تتعلق بالنظرية ذاتها، كما أن تقييد الانتخاب ليس قاصراً على نظرية سيادة الأمة، وإنما يمكن أن يؤخذ به أيضًا فى ظل نظرية سيادة الشعب.

وبالنسبة لنظرية سيادة الشعب، فإن تجزئة السيادة على جميع أفراد الشعب بهدف منع الاستبداد والتسلط، فإن هذا ليس من شأنه أن يحول دون ذلك. وذلك لأن الأفراد تظهر سيادتهم عند ممارسة عملية الانتخاب ثم ينتقل حق التصرف للنواب وهؤلاء قد يستبدون فى ممارستهم للسلطة، وعزلهم ومحاسبتهم ليس أمراً سهلاً حيث تعوقه كثير من العقبات(١).

وقد لجأت بعض الدول توفيقًا بين النظريتين السابقتين إلى النص فى دساتيرها على هاتين النظريتين، مثال ذلك فرنسا حيث كان مشروع الدستور الفرنسى الصادر فى ٢٧ أكتوبر سنة ١٩٤٦م ينص على أن السيادة للشعب، ولكن بعد مناقشات طويلة فى اللجنة التأسيسية لنظريتى سيادة الأمة، وسيادة الشعب، عدل النص بطريقة تهدف إلى التوفيق بين النظريتين، وجرت الصياغة على الوجه التالى «سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسى»(٢).

---

(١) د. فؤاد محمد النادى، مرجع سابق، ص ٢٨ : ٣١.
(٢) د. ثروت بدوى، مرجع سابق، ص٤٧.
د. فؤاد محمد النادى، مرجع سابق، ص٢٢.

أما فى مصر فقد أخذ الدستور المؤقت الصادر سنة ١٩٦٤م بنظرية سيادة الشعب حيث نص عليها صراحة، كذلك الدستور الحالى الصادر عام ١٩٧١م حيث نصت المادة الثالثة منه على أن: «السيادة للشعب وحده، وهو مصدر السلطات، ويمارس الشعب هذه السيادة ويحميها».

***

المطلب الثانى

صاحب السيادة فى الفقه الإسلامى

تمهيد

مصطلح السيادة مصطلح حديث على الفقه الإسلامى، نقله إليه علماء المسلمين المحدثون عن الفقه الغربى، أما القدامى من الفقهاء المسلمين الذين كتبوا فى الفقه السياسى الإسلامى فلم يبحثوا هذه المسألة فى مؤلفاتهم[(١)].

وقد تصدى الفقه الإسلامى المعاصر لهذه النظرية، إلا أن آراء الفقهاء قد اختلفت فيمن يكون صاحب السيادة، فظهرت ثلاثة آراء:

الرأى الأول: ويذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن السيادة لله عز وجل وحده، دون أن يكون لأحد غيره من الشعب أو الأمة - الادعاء بأنه صاحب السيادة.

الرأى الثانى: ويذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن السيادة فى الدولة الإسلامية للأمة، فهى صاحبة السيادة ومنبع السلطات فى الدولة الإسلامية.

الرأى الثالث: ويذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن السيادة فى الدولة الإسلامية سيادة مزدوجة، فالسيادة لله فى مجال النصوص القطعية الواضحة فى الكتاب والسنة، ولجماعة المسلمين فى حالة عدم وجود نص أو فى حالة نص محتمل التأويل.

وفيما يلى عرض لكل رأى من هذه الآراء الثلاثة بإيجاز.

(١) انظر:
- د. فتحى عبدالكريم، مرجع سابق، ص ٤٧.
- د. حسن محمد سفر، مفهوم السيادة (الحاكمية) وصاحبها فى الفقه الإسلامى، بحث منشور بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد السابع عشر، السنة الخامسة، شوال، ذى القعدة ١٤١٣هـ، أبريل، مايو، يونيو ١٩٩٣م، ص ١٤٦.

الرأى الأول: السيادة فى الدولة الإسلامية لله عز وجل

يذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن السيادة - أو الحاكمية ما يطلقون عليها - لله عز وجل، فالله وحده هو الذى شرع القانون الإسلامى، وأنفذه فى حق المسلمين دون أن تكون عليه أو تُحد من إرادته سلطة عليا توجهه، فهو الآمر والناهى، وعلى المسلم واجب الامتثالَ والطاعة لهذا القانون الإلهى. وهذا واضح بجلاء فى مواضع عديدة فى القرآن الكريم[1] منها:

قوله - عز وجل - : ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠].

وقوله - تبارك وتعالى - : ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥].

فالحاكم الحقيقى هو الله عز وجل، ووصف الحاكمية ثابت له وحده، وقد نص مؤتمر علماء المسلمين المنعقد فى كراتشى فى المدة من ١٣ إلى ١٥ من شهر ربيع الأول سنة ١٩٧٠م فى المادة الأولى لمشروع وضع المبادئ الأساسية للدولة الإسلامية على ما يلى: «إن الحاكم الحقيقى، من حيث التشريع والتكوين هو الله رب العالمين»[2].

وما وجب على الناس طاعة النبى ﷺ إلا لأنه يأتيهم بالأحكام من عند الله - عز وجل - كما أن إرادة الأمة التى تظهر فى إجماع مجتهديها - فى حدود أحكام الله - تعبر كذلك عن إرادته المقدسة.

(١) زعيم هذا الرأى هو العالم الباكستانى «أبو الأعلى المودودى» انظر فى ذلك محاضرة له منشورة بعنوان «تدوين الدستور الإسلامى»، دار التراث العربى، (د. ت) ص ١٣ : ١٨ ونجد هذا الاتجاه واضحًا فى كتابات بعض المفكرين فى مصر مثل كتابات الأستاذ سيد قطب حيث يقول فى كتابه «معالم فى الطريق» هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله فى الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية - وهى الحاكمية - إنها تسند الحاكمية إلى البشر فتجعل بعضهم لبعض أربابًا، لا فى الصورة البدائية الساذجة التى عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن فى صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع بمعزل عن منهج الله للحياة (انظر: سيد قطب، معالم فى الطريق، دار الشروق، الطبعة الشرعية الخامسة عشرة، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢م، ص ١٠).

(٢) انظر:
- د. فؤاد محمد النادى، مرجع سابق، ص ٤١.
- د. عبدالجليل محمد على، مرجع سابق، ص ٢٣١.

الرأى الثانى: السيادة فى الدولة الإسلامية للأمة

يرى أصحاب هذا الرأى أن السيادة فى الدولة الإسلامية للأمة، فالخليفة وإن كان صاحب السيادة فى الدولة الإسلامية، فليس ذلك باعتبار شخصه، ولكن لكونه يخلف النبى ﷺ فى سياسة الأمة، ليسوسها بما أراد الله من الأحكام، ويوجهها لما فيه النفع والخير للأمة، والخليفة لا يعدو أن يكون واحدًا من أبناء الأمة، وكِّل إليه القيام بأمور الدين والدنيا، فهو أكثر أفراد الأمة عبئًا وأثقلهم أمانة، وهو وكيل عن الأمة فى إدارة شئونها حسب شريعة الله - عز وجل -، والأمة هى التى تختار الخليفة وتراقبه وتناصحه، وتملك عزله إن حاد عن الطريق السوى، فالخليفة وكيل عن الأمة يستمد سلطانه منها، فإذا كان للأمة حق التوجيه والنصح والمساءلة والعزل، فإن المنطق يقضى بأن تكون السيادة للموكل الأصيل، لا النائب الوكيل، وأصحاب هذا الرأى أقاموا رأيهم على الدعائم الثلاث الآتية:

١ - الخليفة نائب أو وكيل فى ممارسة السيادة وليس بصاحب لها، وقد منحت له هذه السيادة باعتبار صفته وليس لذاته، وعليه واجب سياسة الرعية وفق الأحكام الإلهية، وليس له أن يقوم بذلك دون مشورة أو يستبد بالسلطان.

٢- الأمة صاحبة السيادة ومنبع كل السلطات فى الدولة بما فيها سلطان الخليفة فالأمة هى التى أقامت ولى الأمر فى منصبه، ويظل باقيًا فيه طالما بقى راعيًا للمصالح الأخروية والدنيوية، مستوفيًا لشروط شغل المنصب عاملاً على رفعة شأن المسلمين، فإذا لم يكن كذلك حق للأمة عزله وتنصيب غيره.

٣- إذا كانت السيادة وفق أصحاب هذا الاتجاه للأمة، فإن هذه السيادة ليست مطلقة، بل إنها مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية، فإذا خالفت السيادة هذه الأحكام، فقدت أساس مشروعيتها(١).

والذى يدفع أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بسيادة الأمة سببان هما:

---

(١) انظر:
- د. عبدالجليل محمد على، مرجع سابق، ص ٢٣٢.
- د. فؤاد محمد النادى، مرجع سابق، ص ٣٨، ٣٩.

١ – نفى أن يكون الخليفة هو صاحب السيادة ومصدرها فى الدولة الإسلامية، وما يتبع ذلك من كون النظام السياسى الإسلامى نظامًا استبداديًا.

٢ – نفى أن تكون السلطة فى النظام الإسلامى دينية تستند إلى الحق الإلهى المباشر أو غير المباشر، وإنما هى سلطة دنيوية مرجعها الأمة فقط[١].

ويستدل أصحاب هذا الرأى على سيادة الأمة بقوله – عز وجل –:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ﴾ [النساء: ٥٩].

والمقصود «بأولى الأمر» فى رأيهم هم جماعة أهل الحل والعقد الذين يمثلون سلطة الأمة، كما استدلوا بالحديث النبوى الشريف: «**لا تجتمع أمتى على ضلالة**»[٢].

الرأى الثالث: السيادة المزدوجة

أصحاب الرأيين السابقين يرى أحدهما أن السيادة لله، ويرى الآخر أن السيادة للأمة، أما أصحاب الرأى الثالث هذا فإنهم يوفقون بين الرأيين السابقين، فيقولون: إن السيادة فى الدولة الإسلامية مزدوجة، فهى سيادة ذات محورين:

١ – سيادة مطلقة للتشريع الإلهى فى مجال النصوص القطعية الواضحة فى الكتاب والسنة.

٢ – سيادة محددة لجمهور المسلمين فيما دون هذه الأحكام الإلهية القطعية الواضحة، فللمسلمين أن يجتهدوا، ولكن فى حدود الضوابط التى بيّنها الله –عز وجل– لعباده[٣].

(١) د. جمال المراكبى، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، رسالة مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة عين شمس، (د.ت.)، ص٤٠٢.

(٢) صحيح: أخرجه الترمذى فى سننه ك/ الفتن ب/ ما جاء فى لزوم الجماعة (ح/ ٢١٦٧) (٤/ ٤٦٦) وأخرجه الحاكم فى المستدرك ك/ العلم (ح/ ٣٩١) (١/ ١٩٩، ٢٠٠).

(٣) انظر:
- د. فؤاد محمد النادى، مرجع سابق، ص٤٣.
- د. ماجد راغب الحلو، مرجع سابق، ص٣٠، ٣١.
- د. عبد الجليل محمد على، مرجع سابق، ص٢٣٣.
- د. جمال المراكبى، مرجع سابق، ص٤١٥، ٤١٦.
- د. حسن محمد سفر، مرجع سابق، ص١٥٠.

وتأسيسًا على ما تقدم فإن أصحاب هذا الرأى يفرقون بين مجالين فى هذا المقام[1] هما:

١- حيث يكون هناك نص صريح قطعى واضح الدلالة على مقصوده، فلا مجال فيه لاجتهاد فردى أو جماعى، فليس للأغلبية أو لإجماع الأمة أن تخالف هذا النص، فالله - عز وجل - الذى أنزل هذا النص أعرف من الجماعة بمواقع المصلحة، وقد استند أصحاب هذا الاتجاه فى هذا الشق إلى ذات النصوص التى استند إليها أصحاب نظرية السيادة لله.

٢- حيث يكون هناك نص محتمل التأويل، وحيث لا يكون هناك نص على الإطلاق، فإن الإسلام يجعل رأى الجماعة دليلاً على الحق، وفى ذلك يقرر الرسول ﷺ مبدأ الجماعة فيقول «**يد الله مع الجماعة**»[2]، ويقول أيضًا صلى الله عليه وسلم: «**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**»[3]، كما يقول أيضًا عليه الصلاة والسلام: «**لا تجتمع أمتى على ضلالة**»[4].

وبعد استعراض الآراء الثلاثة فى الفقه الإسلامى يمكننا أن نخرج بالنتائج التالية، والتى تمثل التوفيق بقدر الإمكان بين هذه الآراء:

١- السيادة فى الدولة الإسلامية لله وحده متمثلة فى أحكام شريعته الخالدة، فلا سيادة لفرد من الأفراد، ولا لطبقة من طبقات الأمة.

---

(١) انظر:
- د. عبد الجليل محمد على، مرجع سابق، ص٢٣٣، ٢٣٤.
- د. فؤاد محمد النادى، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢) **حديث حسن**: أخرجه الترمذى فى سننه ك/ الفتن ب/ ماجاء فى لزوم الجماعة (ح/ ٢١٦٦) (٤/ ٤٦٦) عن ابن عباس وقال أبو عيسى: هذا حسن غريب، وذكره الهندى فى الكنز (ح/ ٢٤٠١) وعزاه للترمذى عن ابن عباس.

(٣) **صحيح**: أخرجه أحمد فى مسنده (١/ ٣٧٩) وصححه الشيخ أحمد شاكر، وأخرجه الحاكم فى المستدرك ك/ معرفة الصحابة (ح/ ٤٤٦٥) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، وذكره الزيلعى فى نصب الراية (٤/ ١٣٣)، والعجلونى فى كشف الخفاء (ح/ ٢٢١٤) (٢/ ١٨٨) وقال: رواه أحمد فى كتاب السنة.

(٤) **صحيح**: سبق تخريجه فى ص٣٢.

٢- الأمة تختار الحاكم الذى ينوب عنها فى تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية، وسياسة الأمور الدنيوية على مقتضاها.

٣- الحاكم لا يمارس سلطاته نيابة عن الله تعالى -صاحب السيادة- وإنما نيابة عن الأمة[١]؛ لذلك فللأمة الحق فى مناصحته ومراقبته وعزله إن اقتضى الأمر[٢].

وفى النهاية أود أن أقرر أن النظام السياسى الإسلامى يختلف عن الديمقراطية الغربية فى بعض الأوجه:

١- فى الديمقراطية السيادة للأمة، أما فى الإسلام فالسيادة لله - عز وجل.

٢- فى الديمقراطية سلطة التشريع مطلقة، فإن قيل إن الدستور يقيدها فإنه يرد على ذلك أن الدستور نفسه قابل للتغيير، أما فى الإسلام فإن سلطة التشريع غير مطلقة، فالنصوص قطعية الثبوت والدلالة ملزمة يجب عدم مخالفتها.

٣- الشورى الإسلامية مرتبطة بقيم أخلاقية نابعة من الدين نفسه، ولذلك فهى ثابتة غير خاضعة لتقلبات ميول الأفراد ورغباتهم، بينما الديمقراطية الغربية لا تستند إلى هذه القيم الثابتة، بل هى قيم نسبية تتحكم فيها ميول ورغبات الأكثرية[٣].

---

(١) د. جمال المراكبى، مرجع سابق، ص٤١٦.

(٢) وفى ذلك يقول الإمام محمد عبده: «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحى ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة.. فالأمة هى التى تنصبه والأمة هى صاحبة الحق فى السيطرة عليه، وهى التى تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتهم، فهو حاكم مدنى من جميع الوجوه ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك» أى سلطان إلهى، فإن ذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عند الله، وله حق الأثرة بالتشريع وله فى رقاب الناس الطاعة لا البيعة...» (انظر: الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية، دار المنار بمصر، ١٣٧٣هـ، الطبعة الثامنة، ص٥٨ : ٦٠)، كما يقول أبو الأعلى المودودى: .. فهى ليست عبارة عن ظل الله أو البابوية أو حقوق الملوك الإلهية، فقد قضى القرآن أنه ليست هذه المنزلة -منزلة الخلافة والنيابة- من حق فرد من الأفراد أو أسرة من الأسر، أو طبقة من طبقات، وإنما هى حق لجميع من يسلمون بحاكمية الله، ويؤمنون بعلو القانون الإلهى الذى جاءهم من عند الله - تعالى- بواسطة أنبيائه ورسله ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥] (انظر: أبو الأعلى المودودى، تدوين الدستور الإسلامى، مرجع سابق، ص١٨، ١٩).

(٣) د. حسن محمد سفر، مرجع سابق، ص٢١٩ : ٢٢١.

المبحث الثانى
تقنين الفقه الإسلامى

بادئ ذى بدء أود أن أطرح سؤالاً مهمّا، ألا وهو هل يجوز لولى الأمر فى الإسلام أن يلزم القاضى بالقضاء بالحكم الفقهى الذى يفرضه، ولو كان مخالفًا لرأى القاضى؟ أو بمعنى آخر: هل يجوز للسلطة التشريعية فى الدولة الإسلامية أن تقنن أحكام الشريعة الإسلامية؟

وهذا التساؤل لا يثير صعوبة فى القانون الوضعى؛ وذلك لأن القانون كله من صنع البشر، أما بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية فالشارع هو الله، عز وجل. وقد أمر سبحانه وتعالى أن يُقضَى بين الناس بالحق، والقاضى ملزم بأن يجتهد فيما يعرض عليه من منازعات، لمعرفة الحكم الشرعى؛ لكى يحكم بالحق، فإن لم يكن القاضى من أهل الاجتهاد، فإنه يحكم بالراجح فى المذهب الذى يتبعه، ولما كانت المذاهب الفقهية تختلف فيما بينها فى فهمها للأحكام الشرعية فقد ترتب على ذلك وجود آراء فقهية مختلفة باختلاف المذاهب، وإذا ألزم ولى الأمر القاضى بالحكم برأى معين، فإن هذا الرأى قد يكون خلاف رأى القاضى إذا كان مجتهدًا، أو خلاف الرأى الراجح فى المذهب الذى يتبعه القاضى إن كان غير مجتهد.

لذلك فقد ثار التساؤل السابق، وقد اختلف الفقهاء القدامى بشأن الإجابة على هذا التساؤل، وانقسموا إلى فريقين: فذهب فريق من الفقهاء إلى أنه لا يجوز لولى الأمر أن يلزم القاضى بالحكم برأى معين، بينما ذهب الفريق الآخر إلى أنه يجوز ذلك[1].

(١) د. محمد زكى عبد البر، تقنين الفقه الإسلامى، إدارة إحياء التراث الإسلامى، دولة قطر، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٦م، ص ٣٦.

وفيما يلى عرض لحجج الفريقين كلّ على حدة :

أولاً : الفريق القائل بأنه لا يجوز لولى الأمر أن يلزم القاضى بالحكم برأى معين

وحجة هذا الرأى أن الله - عز وجل - أمر القاضى بأن يحكم بالحق، وفى ذلك يقول الله - تبارك وتعالى - : ﴿ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ﴾ [ص : ٣٦].

والحق لا يتعين فى مذهب معين، بل قد يظهر الحق فى غير ذلك المذهب، وقد استند أصحاب هذا الرأى إلى أقوال عدد من الفقهاء منهم : قول ابن قدامة حيث قال : «ولا يجوز أن يقلد القضاء لواحد على أن يحكم بمذهب بعينه . وهذا مذهب الشافعى ولا أعلم فيه خلافًا»(١).

وقول الماوردى فى الأحكام السلطانية : «ويجوز لمن اعتقد مذهب الشافعى - رحمه الله - أن يقلد القضاء من اعتقد مذهب أبى حنيفة ؛ لأن للقاضى أن يجتهد برأيه فى قضائه، ولا يلزمه أن يقلد فى النوازل والأحكام من اعتزى إلى مذهبه . فإذا كان شافعيًا لم يلزمه المصير فى أحكامه إلى أقاويل الشافعى حتى يؤديه اجتهاده إليها . فإن أداه اجتهاده إلى الأخذ بقول أبى حنيفة عمل عليه وأخذ به . وقد منع بعض الفقهاء من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغيره، فمنع الشافعى أن يحكم بقول أبى حنيفة، ومنع الحنفى أن يحكم بمذهب الشافعى إذا أداه اجتهاده إليه، لما يتوجه إليه من التهمة والممايلة فى القضايا والأحكام . وإذا حكم بمذهب لا يتعداه كان أنفى للتهمة وأرضى للخصوم . وهذا، وإن كانت السياسة تقتضيه ؛ فأحكام الشرع لا توجبه ؛ لأن التقليد فيها محظور والاجتهاد فيها مستحق»(٢).

وقول ابن فرحون فى تبصرة الحكام «وقال الشيخ أبو بكر الطرطوشى : أخبرنى القاضى أبو الوليد الباجى : أن الولاة كانوا بقرطبة إذا ولوا رجلاً القضاء شرطوا

(١) ابن قدامة، المغنى، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د. ت.)، ج٩، ص١٠٦.
(٢) الماوردى، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار ابن خلدون، الإسكندرية، (د.ت.)، ص٧١.

عليه فى سجله أن لا يخرج عن قول ابن القاسم ما وجده. قال الشيخ أبو بكر: «وهذا جهل عظيم منهم»[1].

وما جاء فى كتاب أدب القضاء لابن أبى الدّم من أنه ليس للإمام أن يشترط على القاضى الحكم بخلاف اعتقاده، أو خلاف اجتهاده[2].

ثانيًا: الفريق القائل بأنه يجوز لولى الأمر أن يلزم القاضى بالحكم برأى معين وهذا الرأى يجب أن يكون داخل نطاق الشريعة الإسلامية

واستند أصحاب هذا الرأى إلى الحجج التالية:

١- التيسير على القضاة والمتقاضين فى معرفة الحكم الشرعى. خصوصًا وقد أصبح القضاة الآن غير مجتهدين، وازدحمت المحاكم بالخصومات. واللجوء إلى كتب الفقه الإسلامى لمعرفة الحكم الشرعى فيه عناء كبير، ويحتاج إلى وقت طويل، مما يؤخر الفصل فى الخصومات لفترات طويلة.

٢- توحيد الأحكام فى الدولة، فلا يحكم برأى فى ناحية من الدولة، ويحكم برأى آخر مخالف فى جهة أخرى.

٣- طمأنينة المتقاضين، وحماية القاضى من قول السوء.

٤- معرفة الحكم ابتداءً حتى يرتب المتعاملون أمورهم عند التعامل على الحكم الذى سيُفصَلُ به عند التنازع بينهم[3].

٥- استند أصحاب هذا الرأى إلى أقوال بعض الفقهاء، منهم قول ابن فرحون فى تبصرة الحكّام «الولاة كانوا بقرطبة إذا ولوا القضاء شرطوا عليه فى سجله أن لا يخرج عن قول ابن القاسم ما وجده»[4].

(١) ابن فرحون، تبصرة الحكّام فى أصول الأقضية ومناهج الأحكام، «بدون تاريخ وبدون دار نشر»، ج١، ص ٤٥.

(٢) ابن أبى الدّم، أدب القضاء، وهو الدرر المنظومات فى الأقضية والحكومات، تحقيق د. محمد مصطفى الزحيلى، دار الفكر، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، ص ٩٥.

(٣) د. محمد زكى عبد البر، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٤) ابن فرحون، مرجع سابق، ج١، ص ٤٥.

وقول الماوردى فى الأحكام السلطانية - وقد سبق ذكر ذلك - «وقد منع بعض الفقهاء من اعتزى إلى مذهب أن يحكم بغيره، فمنع الشافعى أن يحكم بقول أبى حنيفة، ومنع الحنفى أن يحكم بمذهب الشافعى إذا أداه اجتهاده إليه، لما يتوجه من التهمة والممايلة فى القضايا والأحكام، وإذا حكم بمذهب لا يتعداه كان أنفى للتهمة وأرضى للخصوم»[1].

رأى الفقهاء المعاصرين

قد اختلف أيضًا الفقهاء المعاصرون بشأن تقنين الفقه الإسلامى[2] إلى فريقين:

فريق يعارض تقنين الفقه الإسلامى، وفريق آخر يؤيد تقنين الفقه الإسلامى.

وفيما يلى بيان حجج هذين الفريقين:

الفريق الأول: المعترض على تقنين الفقه الإسلامى

وقد استندوا فى معارضتهم لتقنين الفقه الإسلامى إلى عدة أسباب تتمثل فى الآتى:

١- الخوف من تشويه الأحكام الشرعية، واستغلال الحكام لسلطة وضع القوانين فى مراعاة المصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة.

٢- لقد ظلت الشريعة الإسلامية تحكم العالم الإسلامى أربعة عشر قرنًا دون تقنين، فلا حاجة بنا الآن إلى هذا التقنين بعد مضى هذه القرون الطويلة.

٣- بريطانيا وهى أعظم دولة دستورية فى الغرب، لم يعب عليها أن قانونها لم يدون.

---

(١) الماوردى، مرجع سابق، ص ٧١.

(٢) ويقصد بتقنين الفقه الإسلامى: هو صياغة للفقه الإسلامى فى مواد قانونية على غرار القوانين الحديثة من جنائية ومدنية وغيرها، وإلزام القاضى العمل بها ولا يتعداها إلى غيرها. (انظر: د. المكاشفى طه الكباشى، تطبيق الشريعة الإسلامية فى السودان، الزهراء للإعلام العربى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص ١٣، وقريب من هذا المعنى د. عبد الناصر توفيق العطار، مدخل لدراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية، مطبعة السعادة، ١٩٧٨م، ص ٤٥).

٤- تقنين الفقه الإسلامى يحجر على المجتهدين .

٥- تقنين الفقه الإسلامى يسهل على الحكومات المتعاقبة العبث بأحكامه[١] .

الفريق الثانى: المؤيد لتقنين الفقه الإسلامى

وقد قام هذا الفريق بالرد على حجج الرأى الأول الرافض لتقنين الفقه الإسلامى، كما ذكروا مزايا تقنين الفقه الإسلامى وذلك كالآتى :

(أ) الرد على حجج الرأى الأول الرافض لتقنين الفقه الإسلامى[٢]:

١- الخوف من تشويه الأحكام الشرعية باستخدامها لتحقيق المصالح الخاصة . والواقع أن هذه الحجة كانت السبب فى غلق باب الاجتهاد بناء على ما رآه بعض فقهاء الشافعية والحنفية[٣] .

بالإضافة إلى أن عدم تقنين الفقه الإسلامى ليس ضمانًا كافيًا لعدم استغلال أحكامه لتحقيق المصالح الخاصة على حساب المصلحة العامة ، والأمر يتوقف أساسًا على الفقهاء الذين يقومون بتقنين الفقه الإسلامى .

٢- عدم الحاجة إلى تقنين الأحكام الشرعية بعد أن ظلت الشريعة الإسلامية أربعة عشر قرنًا مطبقة دون تقنين ، مردود عليه بأنه لم تكن هناك حاجة ملحة

(١) ذكر الدكتور: محمد عبد الجواد محمد فى كتابه : «بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون» أنه أعد بحثًا بعنوان : «كيف حاد العالم الإسلامى عن صراط الشريعة ، وكيف يمكن العودة إليه؟» وذكر فيه رأيه فى ضرورة تقنين الفقه الإسلامى وقدمه لمجلة أضواء الشريعة التى تصدرها كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية بالرياض ، إلا أنه قوبل بمعارضة شديدة من زملائه بالكلية على اقتراحه بالتقنين، وكتب الدكتور عبد الله الزايد زميله بالكلية هذه الاعتراضات بخط يده على مسودة البحث (انظر فى ذلك : د. محمد عبد الجواد محمد، بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون: أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م، ص ٧٩: ٨٢).

(٢) انظر :

- د. محمد عبد الجواد محمد، المرجع السابق، ص ٨٠: ٨٥.
- د. هانئ الدرديرى، نظام الشورى الإسلامى مقارنًا بالديمقراطية النيابية المعاصرة، رسالة دكتوراه، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص ٥٨٨: ٥٩٠.

(٣) انظر : موسوعة الفقه الإسلامى، إشراف الشيخ محمد أبو زهرة، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م، ص ٦٣: ٦٥.

للتقنين، وذلك لقلة عدد القضايا وبساطتها، وكان كثير من القضاة مجتهدين، أما الآن فكثير من القضاة غير مجتهدين، وعلم الفقه أصبح بحرًا لا ساحل له، واستنباط الحلول المناسبة للقضايا منه أمرًا صعبًا، كما أن القضايا المعروضة على القاضى عددها كبير، ورجوع القاضى إلى كتب الفقه الإسلامى فيه تأخير الفصل فى القضايا لفترات طويلة، كما أن القول بأن الشريعة أو الفقه الإسلامى غير مقنن على إطلاقه، هو قول غير صحيح؛ لأن النصوص القطعية الثبوت والدلالة تعتبر نوعًا من التقنين، فضلاً عن أن الفقه الإسلامى قد عرف نوعًا من المتون والمختصرات تتضمن قواعد أشبه بالقواعد القانونية يمكن اعتبارها نوعًا من التقنين(١).

٣- لم يعب على بريطانيا أن قانونها لم يدون. والرد على ذلك أنه إذا كان الدستور الإنجليزى غير مكتوب، والقانون المدنى كذلك، فإن القوانين الإنجليزية الآن تملأ المجلدات الضخمة، كما أن السوابق القضائية أى الأحكام التى تصدرها المحاكم، وبخاصة المحكمة العليا تقوم مقام نصوص القانون المدنى، ومجموعات الأحكام عندهم مطبوعة ومنظمة، بحيث يسهل على القاضى الرجوع إلى الأحكام التى صدرت فى موضوع معين منذ قرون مضت إلى الوقت الحاضر، ومع ذلك فإنه يوجد كثير من الفقهاء الإنجليز يطالبون بوضع قانون مدنى على غرار القانون المدنى الفرنسى.

٤- تقنين الفقه الإسلامى يحجر على المجتهدين. وذلك لأن التدوين يلزم القاضى بالحكم المدون، ويمنعه من الاجتهاد والاجتهاد أمر باق إلى يوم القيامة. وهذا مردود عليه بأن من يَطَّلع على الشروح المختصرة والمتوسطة والمطولة لمجلة الأحكام العدلية - التى دوّنت فى عهد الدولة العثمانية - والتى يتراوح بعضها بين الأربعة والسبعة مجلدات، وكذلك اجتهادات القضاة الذين طبقوها، وأحكام المحاكم المختلفة فى الموضوع الواحد، واختلاف هذه الأحكام لاختلاف تفسير النصوص؛ يتضح له أن المجلة كانت سببًا فى فتح باب الاجتهاد، لا فى الحجر على المجتهدين.

(١) مثال ذلك: كتاب قوانين الأحكام الشرعية لابن جزى المالكى. (انظر فى ذلك: د. عبد الناصر توفيق العطار، مرجع سابق، ص ٤٥).

٥- تقنين الفقه الإسلامى يسهل على الحكومات المتعاقبة العبث بأحكامه.

وهذا مردود عليه بأن مجلة الأحكام العدلية قد مضى على وضعها وتطبيقها أكثر من مائة عام، ولم يستطع حاكم أن يعبث بها.

كما أنه مما يزيد فى طمأنينة الخائفين على أحكام الشريعة الإسلامية من العبث بها أن الفقه الإسلامى فيه كثير من الآراء والحلول فى المسألة الواحدة، وهذا يعطى للمقنن فرصة واسعة فى اختيار الحل المناسب، دون الالتجاء إلى العبث بالقواعد الشرعية.

مزايا تقنين أحكام الفقه الإسلامى

وهذه المزايا تتمثل فى الآتى(١):

١- التقنين بمثابة خلاصة ما يمكن العمل به من الروايات المتعددة فى المذهب الواحد، وفى المذاهب كلها.

٢- التقنين عبارة عن اختيار وترجيح مجموعة من العلماء وهذا أفضل من ترك الأمر لفرد واحد كقاضٍ أو غيره.

٣- التقنين وسيلة لتوحيد سلوك الأمة على حكم واحد مختار من بين الآراء الراجحة فى الفقه الإسلامى.

٤- هذا التقنين وسيلة لإلزام الناس بالعمل بالشريعة الإسلامية؛ وذلك لأننا فى عصر قد ألفَ الناس فيه السير على قواعد ملزمه يصدرها الحاكم أو سلطة مختصة، وطالما ألفَ الناس هذا الأسلوب فإن مهمة العلماء تبليغ أحكام الله - تعالى - باللغة التى يفهَمها الناس فى هذا العصر.

(١) لمزيد من التفصيل انظر:
- د. عبد الناصر توفيق العطار، تطبيق الشريعة الإسلامية فى العالم الإسلامى، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م، ص ٨٨: ٩١.
- د. المكاشفى طه الكباشى، مرجع سابق، ص ١٣، ١٤.
- د. محمد عبد الظاهر حسين، الفقه الإسلامى المصدر الرئيسى للتشريع، دار النهضة العربية، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩م، ص ١٥٨، ١٥٩.

٥- هذا التقنين وسيلة لإشراف الدولة على سلامة تطبيق الشريعة الإسلامية، وذلك عن طريق اختيار الأحكام الملائمة منها، وإلزام القضاة جميعًا بالسير على مقتضاها.

٦- التقنين يُسَهل للقاضى تطبيق الشريعة الإسلامية؛ لأنه يعاونه على العثور على حكم الشريعةَ الإسلامية الواجب التطبيق، دون بحث عنه فى المراجع العديدة التى قد لا يجدها، أو يحول وقته دون الاطلاع عليها، أو قد يصعب عليه اختيار الحل المناسب من بين الآراء المختلفة المدوّنة فى هذه المراجع.

٧- التقنين يُسَهل على الأفراد التعرف على أحكام الفقه الإسلامى المعمول بها، فلا يتيهون بين الآراء الكثيرة الموجودة فى كتب الفقه الإسلامى، والتى لا يعرف راجحها من مرجوحها إلا المتخصصون فيها. وطالما سهل على الأفراد التعرف على الأحكام المعمول بها فإنه سيتيسر تطبيقها والعمل بها، كما سيطمئن أصحاب الدعاوى والخصومات إلى ما قد يطبق على منازعاتهم من أحكام.

٨- عدم تقنين الفقه الإسلامى سيدفع حكّام المسلمين إلى اقتباس القوانين الأجنبية، والابتعاد بذلك عن تطبيق الشريعة الإسلامية، وهذه مفسدة لا يدرأها إلا تقنين الفقه الإسلامى(١).

---

(١) فالفقه الإسلامى يتميز بغزارته وتفوقه حتى قيل عنه بأنه «بحر لا ساحل له» ومع ذلك فإن عدم وجود مجموعة تجمع شتاته، وتيسر للباحث فيه أن يستخرج ما يطلبه، قد دفع أكثر الباحثين - لا سيما رجال القانون الوضعى - إلى الابتعاد عن منهل الشريعة الإسلامية، والابتعاد عن متابعة جهود أئمة الفقه الإسلامى فى تطبيق أحكامها، والقياس عليها فى حكم ما يستجد من الأحداث، وكان ذلك من الأسباب الرئيسية التى سولت للهيئات التشريعية فى بعض الدول الإسلامية أن تبعد بوجهها عن الشريعة الإسلامية، وعن الاسترشاد بها لمعالجة مشكلات العصر واتجهت إلى التشريعات الغربية ومراجع فقهائها وموسوعاتهم الميسرة لكل باحث.

ولقد كان الفقيه الفرنسى «ادوار لامبير» عميد الفقه المقارن والحجة العالمية فيه، يقول للطلبة المسلمين الذين يدرسون القانون على يديه: إن لديكم فى الفقه الإسلامى كنزًا مخبوءًا ينتظر من يجلوه لعالمنا المعاصر، ليهتدى بهديه، ويسترشد بمنطقه فى الحيرة المدلهمة التى أعجزت عالمنا الآن عن التمييز بين الحق والباطل وبين الخير والشر، وصرفته عن التوفيق الحكيم بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة.

(انظر فى ذلك: د. محمد عبد الله العربى فى كتابة مقدمة موسوعة الفقه الإسلامى بإشراف فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة، إصدار جمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة، ١٩٦٧م، ١٣٨٧هـ، الجزء الأول، ص أ، ب).

٩- التقنين يعمل على إزالة الفوضى والاضطراب والغموض فى الأحكام المختلفة، فقد يأخذ قاض بقول راجح ويأخذ آخر بقول مرجوح، فمن هنا يحدث اضطراب فى الأحكام فى المنطقة الواحدة، بل وقد يحدث فى الواقعة الواحدة، ويذهب كل الفقهاء المعاصرين - إلا من ندر - إلى وجوب تقنين أحكام الفقه الإسلامى، وإلزام القضاة والناس بها. وفى ذلك ذهب الشيخ محمد أبو زهرة إلى أنه يجب أن يسن ولى الأمر القانون بعد أن تقاصرت الهمم فى الاجتهاد، وأشار إلى أن الخليفة عمر بن عبد العزيز همَّ أن يفعل ذلك، ويأخذ قانونه الذى يسنه من فتاوى أهل المدينة من الصحابة والتابعين، فينشر تلك الفتاوى على أنها قانون متبع، لا يخرج عنه قاض من القضاة، ولكنه مات قبل أن يتم ما همَّ به[١].

كما يذهب غالبية الباحثين فى الشريعة والقانون إلى جواز إلزام القاضى بحكم معين، واستندوا إلى عدة حجج تتمثل فى الآتى:

١- على القاضى أن ينفذ ما يأمره به ولى الأمر؛ إذ أنه وكيله، والوكيل يتقيد بأمر الموكل.

٢- عدم تقنين القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية يؤدى إلى صعوبة تطبيق الشريعة الإسلامية؛ وذلك لأنه لم يعد الآن إمكان التطبيق عن طريق الرجوع إلى كتب الفقه الإسلامى، لما يلقاه الباحث فيها من صعوبات. كما أن عدم اتباع وسيلة التقنين هذه فيه فتح السبيل لدخول التقنينات الأجنبية فى البلاد الإسلامية.

٣- السياسة الشرعية توجب على ولى الأمر اتباع ما توجبه المصلحة ويدرأ المفسدة، وقد أصبح تقنين القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية وإلزام القضاة بها أمرًا واجبًا تفرضه السياسة الشرعية لمصلحة الأمة. ويجب على القاضى والرعية طاعة ولى الأمر فى ذلك[٢].

(١) الشيخ محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى، العقوبة، دار الفكر العربى، (د. ت.)، ص ٨٤، ٨٥.

(٢) د. محمد زكى عبد البر، مرجع سابق، ص ٦٢.

رأى الباحث

الباحث يرى أن تطبيق الشريعة الإسلامية ليس له وسيلة سوى تقنين القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية؛ وذلك لأن من خصائص القاعدة القانونية أن تكون قاعدة عامة ومجردة، أى أن تطبق على جميع الأفراد وتعاملهم جميعًا على قدم المساواة، بينما إذا تم تطبيق الشريعة الإسلامية دون تقنين أحكامها، فإن هذا سوف يؤدى إلى اختلاف الأحكام التى تطبق على الأفراد باختلاف المذاهب، وتنتفى بذلك فكرة المساواة.

ومن الأمثلة على اختلاف الأحكام باختلاف المذاهب ما يلى:

١ - السرقة

بيّن الله - عز وجل - حد السرقة بقوله - تعالى -: ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ** ﴾ [المائدة: ٣٨].

وحد السرقة من الحدود الثابتة بالكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، فذكره الله - عز وجل - فى الآية الكريمة السابقة، وأمر بقطع يد السارق ذكرًا كان أو أنثى، وذلك صيانةً للأموال، وحفاظًا لها، وقد علل الله - عز وجل - قطع اليد فى السرقة بقوله ﴿ **جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ** ﴾ أى أن يد السارق تقطع مجازاةً على صنيعها السيئ فى أخذها أموال الناس، كما أن قطع يد السارق يفضحه طوال حياته، ويجلب له الخزى والعار، ويسقطه فى نظر المجتمع، وفى ذلك عبرة لغيره. وهذه العقوبة أجدر العقوبات لمنع السرقة، وتأمين الناس على أموالهم.

ولتطبيق حد السرقة يجب توافر عدة شروط، ومن هذه الشروط: النصاب فى المسروق، ولم يحدد الله - عز وجل - هذا النصاب، واختلف الفقهاء فى مقدار هذا النصاب، فقال فقهاء الحنفية - رحمهم الله تعالى -: عشرة دراهم أو دينار. وقال الشافعى - رحمه الله تعالى -: ربع دينار. وقال مالك - رحمه الله تعالى -: ثلاثة

دراهم. وقال ابن أبى ليلى ـ رحمه الله تعالى ـ: خمسة دراهم. وعن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى ـ رضى الله عنهما ـ أنهما قالا: أربعون درهمًا[1].

٢- القصاص

القصاص هو أن يعاقب الجانى بمثل جنايته على أرواح الناس، أو عضو من أعضائهم. فإذا قتل شخصٌ شخصًا آخر استحق القصاص. والقصاص منصوص عليه فى الكتاب والسنة، فقد قال الله ـ عز وجل ـ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَىٰ بِالأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١٧٨) وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [البقرة: ١٧٨، ١٧٩].

وإذا استعرضنا مثلاً إحدى حالات القتل، وهى حالة قتل جماعة من الأفراد لأحد الأشخاص، فهل يطبق عليهم القصاص، هنا نجد أن الفقهاء قد تباينت آراؤهم، وذلك كالآتى:

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر:
- السرخسى، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ج٩، ص ١٣٧.
- ابن حزم، المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د. ت.)، ج١١، ص ٣٥٠، ٣٥١.
- ابن الهمام، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، (د. ت.)، ج٥، ص ٣٥٦: ٣٥٩.
- القرطبى، جامع الأحكام الفقهية، جمع وتصنيف فريد عبد العزيز الجندى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ج٣، ص ٩٥.
- الشوكانى، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م، ج٤، ص ٣٥٢: ٣٥٦.
- الشرقاوى، حاشية الشرقاوى، «الشرقاوى على التحرير»، مكتبة الإيمان، (د. ت.)، ج٢، ص٤٣٢، ٤٣٣.
- عبد الرحمن الجزيرى، الفقه على المذاهب الأربعة، دار الريان للتراث، (د. ت.)، ج٥، ص١٣٠.
- د. وهبة الزحيلى، الفقه الإسلامى وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩م، ج٦، ص ١٠٢: ١٠٤.

الشافعية قالوا: تقتل الجماعة بالواحد، سواء كثرت الجماعة أو قلت، وسواء باشروا جميعًا القتل، أو باشره بعضهم، لما روى أن عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ قتل خمسة وقيل سبعة لقتلهم رجل غيلة أى جعلوه فى موضع لا يراه أحد وقال كلمته المشهورة «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعًا»، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة الحاضرين فى عصره.

الحنابلة قالوا: لا تقتل الجماعة بالواحد؛ لأن الله شرط المساواة فى القصاص، ولا مساواة بين الجماعة والواحد، قال تعالى: ﴿**وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ**﴾ [المائدة: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿**الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ**﴾ [البقرة: ١٧٨] فيجب عليهم الدية حسب الرءوس، أو يقتل واحد منهم، والدية على الباقين.

الحنفية قالوا: تقتل أنفس الجماعة بالنفس الواحدة، ولا يقطع بالطرف إلا طرف واحد؛ وذلك لأن مفهوم القتل إنما شرع لنفى القتل، فلو لم تقتل الجماعة بالواحد؛ لتذرع الناس إلى القتل بأن يتعدوا قتل الواحد بالجماعة، سواء باشروا جميعًا القتل أو باشره واحد منهم.

المالكية قالوا: يقتل الجميع كثلاثة فأكثر بواحد، إن تعمدوا الضرب له بأن ضربوه ولم تتميز ضربة كل واحد منهم، وسواء كان الموت ينشأ عن كل واحدة، أو عن بعضها، وإذا أنفذ أحد الضاربين مقاتله، ولم يدر من أى الضربات فإنه يسقط القصاص، وتجب الدية فى أموالهم إذا لم يتمالئوا على قتله، وكذلك يقتل الجميع إذا تساوت الضربات، وإن تميزت الضربات فكان بعضها أقوى شأنه إزهاق الروح، قدم الأقوى ضربات فى القتل دون غيره[1].

٣- دية القتل الخطأ

القتل الخطأ يجب فيه الدية وذلك لقوله ـ تعالى ـ: ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ**﴾ [النساء: ٩٢].

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ص ٦٧١: ٦٧٤.

وقد اختلف الفقهاء فى مقدار هذه الدية، ومن أبرز الحالات التى يظهر فيها اختلافهم واضحًا: دية المسيحى واليهودى.

فالشافعية قالوا: دية اليهودى، والنصرانى، والمعاهد، والمستأمن، إذا كان معصومًا تحل مناكحته ثلث دية المسلم.

والحنفية قالوا: دية المسلم والذمى سواء، لما روى عن النبى ﷺ ولما قضى به أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب - رضى الله عنهما - ولعموم الآية الكريمة: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ وذلك فى العمد والخطأ من غير فرق بينهما.

والمالكية قالوا: دية اليهودى والنصرانى نصف دية الرجل المسلم فى العمد والخطأ من غير فرق.

والحنابلة قالوا: إن كان للنصرانى ولليهودى عهد، وقتله مسلم عمدًا، فديته كدية المسلم، وإن قتله خطأ فنصف دية المسلم(١).

مدة الحضانة

حضانة الطفل الصغير لأمه وذلك لقوله - تعالى -: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

فالصغار لما بهم من العجز عن رعاية أنفسهم، والقيام بما يحتاجون إليه، فقد جعل الله - عز وجل - ولاية ذلك إلى من هو مشفق عليهم وهى الأم، فالأم أشفق من الأب على الولد، فتتحمل فى ذلك من المشقة ما لا يتحمله الأب.

والفقهاء قد اتفقوا على أن الحضانة تبدأ منذ ولادة الطفل إلى سن التمييز، واختلفوا فى بقائها بعد سن التمييز.

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر:
- ابن قدامة، مرجع سابق، ج٧، ص ٧٥٩: ٧٦٤.
- النووى، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامى، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م، ج٩، ص ٢٥٥.
- عبد الرحمن الجزيرى، مرجع سابق، ج٥، ص ٢١٠: ٢١٢.

فالحنفية قدر بعضهم مدة الحضانة للغلام بسبع سنين، وقدرها بعضهم بتسع سنين، أما الأنثى فإن كانت بكرًا ضمها الأب إلى نفسه، ومثل الأب الجد.

والمالكية قالوا: مدة حضانة الغلام من حين ولادته إلى أن يبلغ، فإن كان له أم حضنته حتى يبلغ، ثم تسقط حضانتها، ولو بلغ مجنونًا، ومدة حضانة الأنثى حتى تتزوج، ويدخل بها الزوج بالفعل.

والشافعية قالوا: ليس للحضانة مدة معلومة، فإن الصبى متى ميز بين أبيه وأمه، فإن اختار أحدهما كان له ما اختار، وله بعد اختيار أحدهما أن يتحول للآخر، وإن تكرر منه ذلك.

والحنابلة قالوا: مدة الحضانة سبع سنين للذكر والأنثى، ولكن إذا بلغ الصبى سبع سنين واتفق أبواه أن يكون عند أحدهما فإنه يصح، وإن تنازعا خُيِّر الصبى فكان مع من اختار منهما، أما الأنثى، فإنها متى بلغت سبع سنين فأكثر كانت من حق أبيها إلى البلوغ، ثم إلى الزفاف[1].

ومما سبق يتبين أن هناك اختلافًا بين المذاهب وأن عدم التقنين وعدم إلزام القاضى بالحكم برأى معين من شأنه أن يؤدى إلى تعارض الأحكام وتضاربها، ويفقد الناس ثقتهم فى القضاء، كما أن هذا يجعل القاعدة القانونية غير متصفة بصفة العمومية والتجريد، ويشيع عدم الاستقرار فى المجتمع.

---

(١) لمزيد من التفصيل عن الحضانة انظر:
- السرخسى، مرجع سابق، ج٥، ص ٢٠٧: ٢١٣.
- شهاب الدين الرملى، مرجع سابق، ج٧، ص ٢٢٥: ٢٣٥.
- القرطبى، مرجع سابق، ج٢، ص ٤٠٤، ٤٤٥.
- ابن قدامة، مرجع سابق، ج٩، ص ١٣٣: ١٤٥.
- الشرقاوى، مرجع سابق، ج٢، ص ٣٥١: ٣٥٤.
- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، «رد المختار على الدر المختار»، (د. ت.)، ج٢، ص٦٣٣: ٦٤٣.
- عبد الرحمن الجزيرى، مرجع سابق، ج٤، ص ٥٣٨، ٥٣٩.
- د. وهبة الزحيلى، مرجع سابق، ج٧، ص ٧٤٢: ٧٤٥.

معظم دول العالم الإسلامى تتجه نحو تقنين الفقه الإسلامى

لقد سار العمل مؤخراً فى الدول الإسلامية على تقنين الأحكام الشرعية، ففى عهد الدولة العثمانية قننت «مجلة الأحكام العدلية» فى عام ١٢٩٣هـ وجاء فى نص المادة ٨٠١ ما يلى «وكذلك لو صدر أمر سلطانى بالعمل برأى مجتهد فى خصوص، لما أن رأيه بالناس أرفق ولمصلحة العصر أوفق، فليس للحاكم أن يعمل برأى مجتهد آخر مناف لرأى ذلك المجتهد وإذا عمل فلا ينفذ حكمه»، ورتبت أحكام هذه المجلة فى صورة مواد مختصرة، يقتصر الحكم فيها على رأى واحد، وقد بلغت مواد هذه المجلة «١٨٥١» مادة(١).

وفى مصر قننت أحكام كثيرة من المسائل الشرعية، فصدرت لائحة ترتيب المحاكم الشرعية متضمنة أحكامًا فى الأحوال الشخصية، وفى المرافعات الخاصة بها، كما قننت أحكام بعض مسائل الأحوال الشخصية، كالوقف، والوصية، والميراث، والولاية على المال، وقام مجلس الشعب فى الآونة الأخيرة بتشكيل لجان قننت كثيراً من أحكام الشريعة الإسلامية فى مختلف فروع القانون(٢).

وفى سوريا وتونس والمغرب، قننت أحكام مسائل الأحوال الشخصية، وفى العراق قننت كثير من مواد القانون المدنى من الفقه الإسلامى(٣).

وفى ليبيا قننت قوانين للزكاة، والسرقة، وغيرهما من الشريعة الإسلامية، وبجانب هذه الجهود العامة كانت هناك جهود فردية لتقنين الفقه الإسلامى(٤).

(١) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامى، (د.ت.)، ص ٤٣٨، ٤٣٩.

(٢) لمزيد من التفصيل انظر للمؤلف كتابًا «تحت الطبع» بعنوان: «تطبيق الشريعة الإسلامية، دراسة عملية عن جهود مجلس الشعب والقضاء المصرى لتطبيق الشريعة الإسلامية».

(٣) د. محمد زكى عبد البر، مرجع سابق، ص ٦١.

(٤) ومن أبرز هذه الجهود الفردية ما قام به الفقيه «محمد قدرى باشا» بصياغة ثلاثة كتب على المذهب الحنفى، أحدها: فى الأحوال الشخصية، وثانيها: فى الوقف، وثالثها: فى أحكام المعاملات، وسمى هذا «مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان» وبلغت مواده «١٠٤٥» مادة.
كما فكر الملك الراحل عبد العزيز آل سعود - فى وضع مجلة للأحكام الشرعية، يعهد إلى لجنة من خيار علماء المسلمين استنباطها من كتب المذاهب الأربعة، المعتبرة مشابهة لمجلة الأحكام العدلية التى وضعتها الدولة العثمانية عام ١٢٩٣هـ، ولكنها لا تتقيد بمذهب دون آخر، بل تعتمد الأقوى حجة ودليلاً من الكتاب والسنة، وتوطئة لذلك وجه الملك عبد العزيز =

ومما هو جدير بالذكر أن المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف المنعقد فى ٢٧/٩/١٩٦٨م قد أوصى بتشكيل لجنة من رجال الفقه الإسلامى والقانون الوضعى، لتضطلع بوضع الدراسات ومشروعات القوانين التى تيسر على المسئولين فى البلاد الإسلامية الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية في قوانين بلادها(١).

وبالفعل شكلت لجان من نخبة من كبار علماء الشريعة الإسلامية بالأزهر الشريف وكبار رجال القانون، وطبعت مشروعات تقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفية، الشافعية، المالكية، الحنابلة، حيث قننت كل مذهب على حدة، وصاغت من كل مذهب الرأى الراجح فيه فى مواد، وألحقت بكل مادة مذكرة تفسيرية ذكرت فيها الآراء الأخرى، والرأى الذى يرى أنه الأنسب للتطبيق فى العصر الحاضر(٢).

وقد أوضح مجمع البحوث الإسلامية أنه بعد الفراغ من تقنين كل مذهب على حدة، يبدأ العمل فى وضع قانون مختار من بين المذاهب جميعًا(٣)، وبذلك يمكن

= قضاة المحاكم الشرعية إلى اعتماد المصادر الفقهية الأمهات. وقد تجاوب مع هذه الدعوة الشيخ أحمد ابن عبد الله القارى (١٣٠٩ ـ ١٣٥٩ هـ) أحد القضاة بمكة المكرمة، فوضع مجلة للأحكام على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، استخلصها من الكتب المعتمدة فى المذهب، وحذا فى مجلته حذو مجلة الأحكام العدلية العثمانية، وبلغت مواد هذه المجلة ٢٣٨٢ مادة، وتركها مخطوطًا، وقام بعد ذلك بعض الباحثين بتحقيقها وترتيبها، وطبعت الطبعة الأولى عام ١٤٠١هـ، ١٩٨١م مطبوعات تهامة، بعنوان: كتاب مجلة الأحكام الشرعية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيبانى (انظر فى ذلك: مناع القطان، مرجع سابق، ص ٤٣٨ : ٤٥٨).

(١) انظر: محاضرة فضيلة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق فى نادى القضاة والمنشورة فى العدد التاسع من مجلة القضاة، سبتمبر ١٩٧٥م.

(٢) وقد اطلع الباحث على ثلاثة مشروعات من هذه المشروعات وهى: مشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام مالك ـ رضى الله عنه ـ، ومشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ـ رضى الله عنه ـ، ومشروع تقنين الشريعة الإسلامية على مذهب الإمام محمد بن إدريس الشافعى ـ رضى الله عنه ـ، إعداد اللجنة التحضيرية لتقنين الشريعة الإسلامية بإشراف مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة التمهيدية، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.

(٣) وقد شكلت اللجنة المسئولة عن ذلك وباشرت مهمتها (انظر فى ذلك: مشروعات التقنينات السابقة، ص٩ : ١٤).

أن يقدم لكل بيئة من البيئات الإسلامية التى ترتبط بمذهب معين قانونًا إسلاميًا مستمدًا من هذا المذهب، كما يمكن أن يقدم قانونًا إسلاميًا مختارًا من بين المذاهب المعمول بها يفى باحتياجات البيئات التى تطلبه.

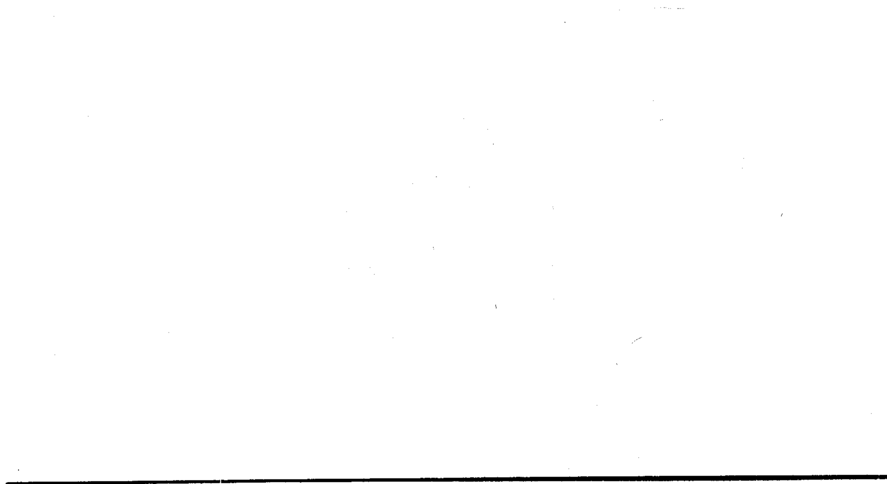
والباحث يرى أن هذا العمل من أعظم الأعمال وأنفعها التى قام بها الأزهر الشريف فى العصر الحديث؛ ذلك لأنه قدم قوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية سهلة التناول، ومصاغة بأسلوب العصر، وملائمة للظروف، وصالحة للتطبيق، ويمكن أن يستعين بها المختصون بالتشريع فى الدول الإسلامية، لتنفيذ ما جاء فى دساتير كثير من هذه الدول من أن الشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع، ويغنيهم عن اللجوء إلى القوانين الوضعية، كما أنه أثبت أن الشريعة الإسلامية صالحة للتطبيق فى هذا العصر، الذى ظهرت فيه معاملات جديدة لم تكن موجودة فى العصور الإسلامية الأولى، وهذا دليل عملى على صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق فى كل زمان ومكان.

وقد استقبلت هذه التقنيات استقبالاً حسنًا فى العالم الإسلامى، مما يدل على أن العالم الإسلامى كان متعطشًا إلى هذه التقنينات[1].

❊❊❊

---

(١) وفى ذلك أشار الدكتور عبد الجليل شلبى الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية الأسبق، فى افتتاح المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية إلى أنه إزاء ما اتجهت إليه الدول الإسلامية، من أن تجعل قوانينها كلها مشتقة من الشريعة الإسلامية، فإنه قد لجأت العديد من هذه الدول إلى مجمع البحوث الإسلامية، ليصوغ أبواب الفقه الإسلامى فى مواد قانونية، لذلك خصص المجمع لجانًا للقيام بهذه المهمة، وإعداد التقنينات اللازمة، وأشار إلى أنه قد طبعت كميات هائلة من هذه التقنينات ولكن الطلبات المتلاحقة من هيئات القانون المختلفة من مصر، ومن العالم الإسلامى استنفدت كل هذه الكميات، مما جعل مجمع البحوث الإسلامية مضطرًا إلى إعادة طبعها مرارًا. (انظر كلمة د. عبد الجليل شلبى فى افتتاح المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، الجزء الأول، ذو القعدة ١٣٩٧هـ، أكتوبر ١٩٧٧م، ص ٢٠: ٢٢).



المبحث الثالث

مفهوم السلطة التشريعية فى نظم الحكم المعاصرة وفى الشريعة الإسلامية

هذا المبحث ينقسم إلى مطلبين: الأول يتناول مفهوم السلطة التشريعية فى نظم الحكم المعاصرة، والثانى يعرض مفهوم التشريع فى الدولة الإسلامية.

المطلب الأول

مفهوم السلطة التشريعية فى نظم الحكم المعاصرة

تنقسم سلطات الدولة فى نظم الحكم المعاصرة إلى سلطات ثلاث: سلطة تشريعية، وسلطة قضائية، وسلطة تنفيذية.

والسلطة التشريعية: هى السلطة التى لها حق التشريع، أى لها حق إصدار القواعد العامة الملزمة التى تحكم تصرفات الجماعة داخل كيان الدولة(١).

وتقوم بهذه المهمة عادة فى الدول ذات الدساتير فى عصرنا الحاضر مجالس نيابية منتخبة من الشعب تنوب عن الشعب الذى يقال إنه يحكم نفسه بنفسه بواسطة

---

(١) انظر:
- د. حسن صبحى أحمد عبداللطيف، السلطة التشريعية فى الإسلام، بحث منشور فى مجلة الحقوق والشريعة، كلية الحقوق والشريعة، جامعة الكويت، السنة الأولى، العدد الأول، صفر ١٣٩٧هـ، يناير ١٩٧٧م، ص١٠٧.
- د. نهى الزينى، مسئولية الدولة عن أعمال السلطة التشريعية: «دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م، ص١٠.
- د. السيد خليل هيكل، موقف الفقه الدستورى التقليدى والفقه الإسلامى من بناء وتنظيم الدولة، دار النهضة العربية، (د.ت.)، ص٢٢٧.

هؤلاء النواب الذين يمثلونه[(١)]، فالسلطة التشريعية نظرًا لأهميتها ـ فهى التى تتولى سن القوانين التى تنظم علاقات أفراد المجتمع ـ فإنه من الخطورة أن يتولاها فرد واحد أيًا كان، أو مجموعة قليلة من الأفراد، كما أنه من الصعب أن يتولى هذه المهمة جميع المواطنين؛ لذلك تم اللجوء إلى حل مناسب، بإشراك المواطنين فى اختيار أعضاء السلطة التشريعية، اشتراكًا فعليًا حرًا، حيث ينوبون عنهم فى القيام بهذه المهمة[(٢)].

وبجانب مهمة التشريع التى تقوم بها السلطة التشريعية، فإنها تقوم بمهام أخرى فهى تقوم بوظيفة مالية، وهى مراقبة مالية الدولة، والموافقة على ميزانية الدولة، وفرض الضرائب على المواطنين. كما للسلطة التشريعية مراقبة السلطة التنفيذية فى تنفيذ القوانين والالتزام بها، ولها فى سبيل ذلك توجيه الأسئلة للوزراء عن أعمالهم وتصرفاتهم فى مجال وزاراتهم، بل لها استجوابهم. ولذلك يتمتع أعضاء السلطة التشريعية بحصانة برلمانية تحميهم من أن تبطش بهم السلطة التنفيذية، فلا تتخذ ضد أىٍ منهم أية إجراءات جنائية إلا إذا وافق المجلس التشريعى عليها[(٣)].

والسلطة التشريعية حين تمارس التشريع لتنظيم شئون المجتمع فى المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها من المجالات، فإنه يجب عليها أن تلتزم بالأحكام التى يقررها الدستور.

وإذا كان التشريع من اختصاص السلطة التشريعية، كما تنص على ذلك عادة دساتير الدول فى عصرنا المعاصر، فإنه أحيانًا يخول الدستور رئيس الدولة القيام

(١) انظر:
- د. سليمان محمد الطماوى، السلطات الثلاث فى الدساتير العربية وفى الفكر السياسى الإسلامى، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة، ١٩٧٤م، ص٣٠٢.
- د. محمد عبد الجواد محمد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، منشأة المعارف، الإسكندرية، سنة ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص١١٤.

(٢) د. حسن صبحى أحمد عبد اللطيف، السلطة التشريعية فى الإسلام، مرجع سابق، ص١٠٨.

(٣) د. فؤاد عبد المنعم أحمد، أصول نظام الحكم فى الإسلام، مع بيان التطبيق فى المملكة العربية السعودية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص١٣٩.

بالتشريع فى بعض الأحيان. منها أن يكون المجلس التشريعى غير قائم أو معطلاً لأى سبب من الأسباب، أو أن يقوم رئيس الدولة بالتشريع ما بين أدوار انعقاد البرلمان، وذلك بأن يصدر قرارات لها قوة القانون، أو أن يكون رئيس الدولة مفوضًا من قبل السلطة التشريعية فى إصدار القوانين، ويكون ذلك بشروط خاصة تحددها السلطة التشريعية طبقًا للدستور(١).

والسلطة التشريعية قد تتكون من مجلس واحد، كما هو فى مصر، حيث يوجد مجلس واحد هو مجلس الشعب(٢)، وقد تتكون من مجلسين، كما هو الحال فى فرنسا الآن، حيث توجد الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ(٣)، وكما هو الحال فى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث هناك مجلس الشيوخ ومجلس النواب.

والسلطة التشريعية تطلق عليها أسماء عديدة، وقد يحدد الدستور اسمًا منها، ومن هذه الأسماء البرلمان -وهو أكثر الأسماء شيوعًا- المجلس النيابى، مجلس الأمة، مجلس الشعب، مجلس الشيوخ، مجلس الشورى، مجلس النواب، الجمعية الوطنية.

حاجة الجماعة إلى قواعد تحكم سلوكها

تحتاج أى جماعة من الجماعات إلى روابط يقوم عليها تجمعها، ومبادئ تحدد علاقاتها، وتحفظ حقوق أفرادها، حتى لا تنتشر الفوضى بينهم، فقد جُبل الإنسان

---

(١) مثال ذلك ما نصت عليه المادة ١٠٨ من الدستور المصرى الصادر فى سنة ١٩٧١م، حيث نصت هذه المادة على شروط التفويض وهى:
١- يجب أن يتم التفويض بأغلبية ثلثى أعضاء مجلس الشعب.
٢- أن يكون التفويض لمدة محددة.
٣- أن تبين فيه موضوعات القرارات والأسس التى تقوم عليها.
٤- يجب عرض هذه القرارات على مجلس الشعب فى أول جلسة له بعد انتهاء مدة التفويض، فإذا لم تعرض، أو عرضت ولم يوافق المجلس عليها، زال ما كان لها من قوة القانون.

(٢) مجلس الشعب فى مصر هو الذى يتولى سلطة التشريع كما نصت على ذلك المادة ٨٦ من الدستور الحالى، وقد أنشئ أخيرًا فى مصر مجلس الشورى، وهو مجلس ليس له اختصاص تشريعى.

(٣) انظر:
- AVRIL (P.) ET GICQUEL (J.): Droit parlementiare, 2ème éd., Montchrestien, 1996, PP.206 - 297.
- GEORGES LAVROFF (D.) : Le systéme politique français la vèrépublique, 2ème éd., dalloz, paris, 1979, PP. 283-290.

على الأثرة، وحب الذات، وانطوت نفسه على كثير من الغرائز التى تحتاج إلى تهذيب وتقويم، حتى لا يطغى الإنسان على أخيه الإنسان[1].

ولا يستطيع الإنسان أن يعيش وحده فى معزل عن الناس، فحياته مرتبطة بحياة غيره، يتعاون معه، ويتبادل المنافع والمصالح المشتركة بينهما. .

وقد لخص ابن خلدون هذه الحقيقة بقوله: «إن الاجتماع الإنسانى ضرورى». فالإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده، بل هو فى حاجة إلى اجتماع بشرى لتحصيل حاجاته فى معاشه، فالاجتماع ضرورة لحياة البشر[2].

وإذا اجتمعوا، دعت الضرورة إلى تعامل الأفراد فيما بينهم، وأن يمد كل واحد منهم يده إلى حاجته ليأخذها، وهذا يؤدى إلى التنازع بينهم، والمجتمعات البدائية الأولى قد نشأت فى الأسرة والقبيلة على مبادئ وقواعد أملتها ظروف معينة وما جرى عليه العرف، ولكن بتطور أساليب الحياة وتجدد مطالبها، تطورت الأعراف والعادات وصارت ضوابط سلوك الأفراد أكثر رقيًا وأصبح لها طابع إلزامى يحتكم إليه الأفراد فيما يثور بينهم.

وكلما ارتقت الجماعة البشرية، ارتقت معها أفكارها، وسنت لها قواعد تحكم سلوكها لتحقيق أمنها ورخائها، وهذه القواعد هى ما يسمى بالقانون.

خصائص القاعدة القانونية

القانون هو مجموعة القواعد التى تنظم الروابط الاجتماعية والتى يجبر الأفراد على احترامها بالقوة عند الاقتضاء[3].

---

(١) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامى، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة، (د.ت.)، ص١٣.

(٢) د. عبد العزيز الخياط، المجتمع المتكافل فى الإسلام، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م، ص٤٩، ٥٠.

(٣) د. عبد المنعم البدراوى، المدخل للعلوم القانونية، مطابع دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٩٦٢م، ص١٨. وفى نفس المعنى د. محمد عبد الجواد محمد، مرجع سابق، ص٢٦.

ومن هذا التعريف يتبين أن القاعدة القانونية تتميز بخصائص ثلاث :

١- قاعدة عامة ومجردة .

٢- قاعدة تحكم الروابط الاجتماعية .

٣- قاعدة ملزمة .

١ - قاعدة عامة ومجردة

ومعنى ذلك أن القاعدة القانونية توضع لتطبق على جميع الأفراد بدون تمييز بينهم، وذلك لتحقيق فكرة المساواة بين الناس ومعاملتهم جميعًا بالعدل وعلى قدم المساواة.

فالقاعدة القانونية ليست موجهة إلى شخص معين بالذات، ولا تخص واقعة بعينها بذاتها، بل هي تذكر الأوصاف التي يتعين بها الأشخاص المقصودون بخطابها، والشروط التي يلزم توافرها في الوقائع التي تنطبق عليها، وكل شخص توافرت فيه هذه الصفات، وكل واقعة جمعت هذه الشروط انطبقت عليها القاعدة القانونية[1].

وعموم القاعدة القانونية لا يعني انطباقها على جميع الأفراد، بل إنها تنطبق فقط على من تتوافر فيه شروط انطباقها، فقواعد القانون الجنائي لا تطبق إلا على من يرتكب فعلاً معاقبًا عليه، وقواعد القانون التجاري لا تطبق إلا على التجار، ومع ذلك فإن هذه القواعد عامة؛ لأنها تطبق على كل من تتوافر فيه شروط انطباقها دون تخصيص أو تمييز[2].

٢- قاعدة تحكم الروابط الاجتماعية

القانون لا يوجد إلا حيث يوجد المجتمع، فهو لازم لتنظيم العلاقات والروابط التي تنشأ بين أفراد المجتمع، وهذه العلاقات والروابط تستلزم وجود مظهر خارجي

(١) المرجع السابق، ص١٨ .

(٢) د. محمد عبد الجواد محمد، مرجع سابق، ص٢٧ .

لسلوك الأفراد، وهذا السلوك الظاهر هو موضوع القاعدة القانونية وهدفها، فالقاعدة القانونية لا تحكم إلا السلوك الظاهر للأفراد.

ولذلك فإن القانون لا شأن له بما استقر فى النوايا والصدور، طالما أن هذه النوايا لم تظهر إلى العالم الخارجى فى أفعال مادية ظاهرة.

ولذلك فإن مجرد التفكير فى ارتكاب جريمة ما والتصميم عليها، لا يقع تحت طائلة القانون ما دام هذا التفكير لم يظهر إلى الخارج فى صورة أعمال مادية ظاهرة تدل عليه[١].

٣- قاعدة ملزمة

ويعنى هذا أن الأفراد ملزمون باتباع القاعدة القانونية. أى أن يفعلوا ما تأمر به، وأن يجتنبوا ما تنهى عنه، فإذا لم يلتزموا باتباع القاعدة القانونية وخالفوها، فإن الدولة توقع جزاءً عليهم، والجزاء قد يكون عقوبة بدنية كالسجن والإعدام، وقد يكون جزاءً ماليّا كالغرامة والمصادرة، وقد يكون جزاءً مدنيّا كالتنفيذ الجبرى ببيع مال المدين لسداد ديونه[٢].

***

المطلب الثانى

مفهوم التشريع فى الدولة الإسلامية

كان المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف من أوائل من كتبوا فى هذا الموضوع، وقد ذهب إلى أن التشريع فى الإسلام له معنيان:

(أ) إيجاد شرع مبتدأ، وهذا فى الإسلام ليس إلا لله، فهو سبحانه ابتدأ شرعًا بما أنزله فى قرآنه، وما أقر عليه رسوله، وما نصبه من دلائل، وبهذا المعنى لا تشريع إلا لله.

(ب) بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فهذا هو الذى تولاه بعد رسول الله ﷺ خلفاؤه من علماء صحابته، ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الأئمة

(١) د. عبد المنعم البدراوى، مزجع سابق، ص٢١.
(٢) د. محمد عبد الجواد محمد، مرجع سابق، ص٢٧، ٢٨.

المجتهدين، فهؤلاء لم يشرعوا أحكامًا مبتدأة، وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن أو السنة، وما نصبه الشارع من الأدلة وما قرره من القواعد العامة. فمن استنبط منهم حكمًا بواسطة القياس مثلاً، فهو لم يشرع حكمًا مبتدأ، وإنما اجتهد في تعرف علة الحكم المنصوص عليه وعدى الحكم من موضع النص إلى كل موضع اشترك معه في الوصف الذى هو مناط الحكم وهو العلة، فهو باجتهاده استبان له أن النص يشمل موضعين، الموضع الظاهر فيه، والموضع الذى يشترك معه في علة الحكم.

وترتيبًا على ما سبق ذهب الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى أن السلطة التشريعية في الإسلام، يتولاها المجتهدون وأهل الفتيا وسلطتهم لا تعدو أمرين:

١ - بالنسبة إلى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذى يدل عليه.

٢ - بالنسبة إلى ما لا نص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد.

ولتدعيم رأيه عرض الشيخ عبد الوهاب خلاف للسلطة التشريعية في الإسلام طوال القرن الأول الهجرى وحتى أوائل القرن الرابع الهجرى، وذكر أن الذين تصدوا للتشريع طوال القرن الأول الهجرى جماعة من أصحاب الرسول ﷺ امتازوا بطول صحبتهم للرسول ﷺ وبما أوتوا من علم وفقه وحفظ فعرفوا بفقهاء الصحابة، وتفرق هؤلاء الفقهاء في الأمصار الإسلامية، وكان المسلمون يستفتونهم فيما يعن لهم من أمور وكانوا هم رجال السلطة التشريعية في ذلك العهد.

والتف حول هؤلاء الفقهاء تلاميذ لازموهم وأخذوا عنهم علمهم وما استقر في صدورهم من سر التشريع وفقه الإسلام، وصار هؤلاء التلاميذ فقهاء التابعين، والتف أيضًا حول فقهاء التابعين تلاميذ أخذوا عنهم علمهم وصار هؤلاء التلاميذ فقهاء تابعى التابعين وخلفوا أساتذتهم بعد انقراضهم، وهكذا كان رجال الفقه والتشريع طبقات ورجال كل طبقة هم تلاميذ لسلفهم وأساتذة لخلفهم، وصارت حركة التشريع الإسلامى متصلة باتصال هذه الحلقات في سلسلة رجاله، وقد

توارث المسلمون الرجوع إلى هؤلاء الفقهاء، حيث إن هؤلاء الفقهاء اكتسبوا سلطة التشريع بدون تولية الخليفة أو انتخاب الأمة، وإنما اكتسبوها بما امتازوا به من علم بالقرآن والسنة، واعترفت لهم أكثرية الأمة بهذا (١).

وقد كتب العديد من الباحثين ورجال الفقه في هذا الموضوع، وتأثروا بما قاله الشيخ عبد الوهاب خلاف، وسلموا بكل ما انتهى إليه، وانتهوا إلى أن التشريع فى الدولة الإسلامية يختلف اختلافًا جوهريًا عن التشريع فى الدولة الحديثة.

إلا أن الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى، ذهب إلى أن المعنيين للتشريع فى الإسلام اللذين قال بهما الشيخ عبد الوهاب خلاف، يقصران تمامًا فى بيان المقصود من التشريع.

فالمعنى الأول أقرب فى الدلالة على الرسالة السماوية كلها، وما يقوم عليه الدين من دعائم، وأبعد ما يكون عن التشريع بالمعنى المتداول فى الفكر الدستورى الحديث.

والمعنى الثانى أقرب فى الدلالة على الفتيا منه على التشريع، فإذا تصورنا التشريع وقد اقتصر على هذين المعنيين وحدهما، فإنه لا يتولاه إلا المجتهدون.

ويستطرد الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى فى قوله بأن المجتهدين وأهل الفتيا هم الذين يوضحون للناس الحكم الشرعى لأمر معين، ويذكر عدة أمثلة تؤيد رأيه منها:

١- أن الإسلام يجيز عقد المعاهدات، ويجيز التحالف مع بعض الدول للاستعانة بهذا التحالف فى النصر على أعداء البلاد، فإذا أوضح المجتهدون وأهل الفتيا هذا الحكم الشرعى وبينوا أن عقد المعاهدات حلال، ثارت بعد ذلك عدة نقاط منها: هل تعقد معاهدة مع هذا البلد أم نعقدها مع ذاك؟ وهل نأخذ بهذه الشروط أم نضع فيها شروطًا أخرى؟ وهل يكون التعامل مع دول آسيا أفضل أم مع دول

(١) انظر: عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث فى الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، تصدرها كلية الحقوق، جامعة القاهرة، السنة السابعة، ١٩٣٧م، العدد الرابع ١٩٣٧م، ص ٥٦٦ وما بعدها.

أوروبا؟ وإنه ليس من العقل والمنطق أن تترك هذه النقاط وغيرها إلى المجتهدين وأهل الفتيا وحدهم، فهم بعد أن بينوا الحكم الشرعى لهذه الأمور، فإن مهمتهم تكون قد انتهت وتصبح هذه النقاط فى حاجة إلى قواعد تشريعية تحسمها.

٢- بالنسبة لتنظيم شئون الموظفين فى الدولة والقطاع العام، أو وضع القواعد المنظمة لشئون الجامعات ورجالها والقوات المسلحة وضباطها وجنودها.

فالإسلام يبيح تنظيم هذه الأمور والحكم الشرعى فيها هو الإباحة، ولكن كيف يكون التنظيم؟ وكيف تحدد الترقيات؟ وكيف يكون التأديب؟ وكيف تحدد المرتبات؟ كل هذه الأمور وغيرها لا تدخل فى اختصاص المجتهدين وأهل الفتيا وحدهم، وكل هذه النقاط التى تثار بعد بيان الحكم التشريعى لأمر معين تحتاج إلى قواعد تنظمها.

وفى كلا المثالين القواعد القانونية التى تنظم النقاط المثارة هى التى تكوِّن التشريع بالمعنى الدقيق.

وانتهى الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى -بحق- إلى أنه بجانب المعنيين اللذين ذكرهما الشيخ عبد الوهاب خلاف للتشريع، فإنه يوجد معنى ثالث بغير شك أدق المعانى الموضحة لكلمة التشريع.

وعلى هذا النحو فإن المقصود بالتشريع الإسلامى يكون أحد أمور ثلاثة: -

(أ) إيجاد شرع مبتدأ وهو لا يكون إلا لله.

(ب) بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة.

(ج) وضع القواعد المنظمة لشتى مجالات الحياة [1].

نطاق التشريع فى الإسلام

الله - عز وجل - هو المشرع الأول للدولة الإسلامية، فهو - سبحانه وتعالى - وضع أصول التشريعات المنظمة للمجتمع الإسلامى ولكن الله - عز وجل -

(١) د. مصطفى أبو زيد فهمى، فن الحكم فى الإسلام، المكتب المصرى الحديث، (د.ت.)، ص ٢١٢.

لم يغلق باب التشريع أمام البشر [١]، فهو - سبحانه وتعالى - لم يتيدهم بتشريع معين فى كل شىء، وإنما الله - عز وجل - نص وفوض حيث نص - تبارك وتعالى- على أحكام ما لا تستقل العقول بإدراك الخير فيه، وما لا يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، وفوّض - سبحانه وتعالى - البشر فى أن يشرعوا فيما عدا ذلك، وأن يكون تشريعهم فى حدود الأصول العامة التى وضعها الله -عز وجل - وقد حفظ الله - سبحانه وتعالى - بذلك للعقل الإنسانى كرامته[٢].

النصوص من حيث دلالتها تنقسم إلى نوعين: نصوص قطعية الدلالة، ونصوص ظنية الدلالة.

النصوص قطعية الدلالة: وهى نصوص لا تحتمل وجهًا آخر للفهم والتفسير كدلالة النصوص الآمرة بالصلاة والزكاة والصيام والحج، ودلالة النصوص الناهية عن الزنى والربا وشرب الخمر ونحوها، ودلالة معظم النصوص القرآنية التى وردت فى تقسيم المواريث. والنصوص قطعية الدلالة عددها قليل.

النصوص ظنية الدلالة: وهى نصوص تحتمل أكثر من معنى فى فهمها وتفسيرها. فقد يفهم بعض العلماء نصّا ظنى الدلالة على أنه عام وهو عند بعض علماء آخرين مخصوص، أو على أنه مطلق، وهو فى نظر الآخرين مقيد، أو على أنه يدل على الوجوب وهو فى رأى الآخرين يدل على الاستحباب، أو على أنه يدل على الحرمة، والآخرون لا يرون فى دلالته أكثر من الكراهية[٣].

الشارع والمشرع عند رجال القانون والفقهاء المسلمين

من المعروف أن رجال القانون يطلقون لفظ «المشرع» أو الشارع على السلطة المختصة بوضع التشريع، وذلك نقلاً عن المؤلفات القانونية الموجودة فى الدول التى

(١) أبو الأعلى المودودى، الحكومة الإسلامية، ترجمة أحمد إدريس، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص ٢٢٠.

(٢) الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، من توجيهات الإسلام، دار الشروق، الطبعة السابعة ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص ٦٣، ٦٤.

(٣) انظر: د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، جـ٢، ص ١٣٤، ١٣٥.

نقلت عنها القوانين الوضعية[1]. ولكن هناك بعض الباحثين فى الفقه الإسلامى ذهبوا إلى أنه لا يجوز إطلاق اسم «المشرع» أو الشارع على غير الله - تعالى - نبيًّا كان أو وليًّا أو مجتهدًا أو حاكمًا[2]، وأن المسلمين طوال تاريخهم لم يطلقوا هذا الاسم على أحد سواء كان من الحكّام أو العلماء، وأنهم كانوا يطلقون على علمائهم أسماء ذات دلالة مقصودة، مثل «المجتهد» و «الفقيه» و «القارئ» و «الحافظ» وهى كلمات تحمل معانى التبعية، لا الاستقلال فى أمر التشريع، إذ الأمر كله لله تعالى[3].

كما أن هناك بعض الباحثين يرون أن كلمة التشريع محل نقد وذم بما قد تحمله لهم من ظلال شركية مخيفة.

فمنهم من ذهب إلى أن التشريع خصوصية إلهية، فإن الله - تعالى - يحكم ما يريد ويخلق ما يشاء وله وحده التشريع، وأن ما يسمى بالسلطة التشريعية بمعناه الأوروبى الوافد إلى مجتمعاتنا هو أمر غريب كل الغرابة عن النظام الإسلامى، وهو سمة جاهلية قديمة فى البشر منذ أن انحرفوا عن أمر ربهم، فالتشريع افتراء على الله - تعالى - وتطاول على حقه المطلق فى الأمر والحكم، ومن ثم فإن رد سلطان التشريع إلى الشعب أو الحكام أو نواب الأمة، أو هيئات تشريعية خاصة هو

---

(١) د. محمد عبد الجواد، بحوث فى الشريعة الإسلامية والقانون: «أصول القانون مقارنة بأصول الفقه»، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ص ١٣١.

(٢) د. عبد الستار فتح الله سعيد، المنهاج القرآنى فى التشريع، رسالة مقدمة إلى كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، للحصول على درجة الدكتوراه ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ص ٧٩٤.

ويشير الدكتور محمد عبد الجواد فى مؤلفه «التطور التشريعى فى المملكة العربية السعودية» إلى أنه جاء فى قرار مجلس الوزراء السعودى رقم ٣٢٨ فى ١/ ٣/ ١٣٩٦ هـ «أن مجلس الوزراء بعد الاطلاع على الخطاب المرفوع من فضيلة رئيس الجامعة الإسلامية. المتضمن أنه نظرًا لكون المشرع على الإطلاق هو الله وحده، فإن إطلاق هذا اللفظ على غيره غير لائق. وبناء على توجيه المقام السامى (الملك) بعرض الموضوع على مجلس الوزراء يقرر «الموافقة على عدم استعمال كلمة المشرع فى الأنظمة (القوانين) والأعمال التنظيمية الأخرى والاستعاضة عنها بكلمة أخرى مناسبة».

(انظر: د. محمد عبد الجواد، مؤلفه سالف الذكر، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م، ص ٢٢).

(٣) د. عبد الستار فتح الله سعيد، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

أمر باطل كل البطلان ولا يملكه المسلمون جميعًا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا[١].

ومنهم من ذهب إلى أن من أسباب الكفر والشرك التشريع من دون الله، وأن وضع القانون من أصول الحكم الجاهلى وواضع القانون ينطبق عليه لفظ الطاغوت الذى ورد فى القرآن الكريم[٢]؛ وذلك لأنه تعدى على حق الله – تعالى – فى سن الشرائع[٣].

ولم يقتصر نقد نسب التشريع إلى البشر على بعض الباحثين بل نجد أن ذلك كان يشغل حيزًا فى فكر الجماعات المنتسبة إلى الإسلام، والتى ظهرت مؤخرًا، حيث ذهب بعضها إلى أن المشرع هو الله – عز وجل – والرسول ﷺ مبلغ عن ربه، وحق التشريع غير ممنوح لأحد، لا لخليفة ولا لأهل مشورة ولا لبرلمان ولا لحزب ولا لمجموع الأمة، بل هو حق خالص لله – تعالى – كما ذهب بعضها إلى أن من نسب الحكم والتشريع إلى غير الله – تعالى – يكون كمن نسب الخلق أو الرزق إلى غير الله – تعالى – وكمن نسب الإحياء والإماتة إلى غير الله – تعالى – ومن فعل ذلك فقد جعل غير الله شريكًا لله – تعالى – وندًا له، وهو خارج عن الإسلام[٤].

كما ذهب بعض الأفراد إلى أنه لا مجال لممارسة الإنسان التشريع فى الإسلام، وأن القانون قد وضعه الله ورسوله ومهمة المسلمين اتباعه وتنفيذه[٥].

ولكن قبل الحكم على صحة هذا الرأى فإننا نرجع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الفقهاء لمعرفة مدى جواز إطلاق لفظ المشرع أو الشارع على السلطة التى تضع التشريع.

---

(١) د. عبد الستار فتح الله سعيد، مرجع سابق، ٢٨٩ : ٣٠٩.

(٢) حيث يقول الله –عز وجل– ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠].

(٣) د. عابد بن محمد السفيانى، الثبات والشمول فى الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٧هـ، دار الفرقان، ١٤٠٨هـ، ص ٣٣، ٣٠٣.

(٤) لمزيد من التفصيل عن فكر هذه الجماعات انظر: د. رفعت محمد سيد أحمد، ظاهرة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات، دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٦٥ : ٢٤٢.

(٥) أبو الأعلى المودودى، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٣٣.

(أ) القرآن الكريم

باستعراضنا لآيات القرآن الكريم نجد أن الله - عز وجل - قد أطلق بعض أوصافه على بعض الأنبياء والبشر ومن ذلك :

١ - أن الله - عز وجل - وصف نفسه في أكثر من آية بالسمع والبصر حيث قال عز وجل : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ** ﴾ [المجادلة : ١] وقال أيضًا جل شأنه : ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ [الشورى : ١١]، كما وصف عز وجل الإنسان بالسمع والبصر حيث قال : ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا** ﴾ [الإنسان : ٢].

٢- الله - عز وجل - وصف نفسه بالحياة حيث قال تبارك وتعالى : ﴿ **اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** ﴾ [البقرة : ٢٥٥]، وقال أيضًا جل شأنه : ﴿ **وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ** ﴾ [الفرقان : ٥٨] ، كما وصف جل شأنه بعض المخلوقين بالحياة فقال سبحانه وتعالى : ﴿ **يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ** ﴾ [الروم : ١٩]، وقال أيضًا جل شأنه : ﴿ **وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ** ﴾ [الأنبياء : ٣٠].

٣- الله - عز وجل - وصف نفسه بالإرادة حيث قال : ﴿ **فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ** ﴾ [البروج : ١٦]، وقال أيضًا جل شأنه : ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾ [يس : ٨٢]، كما وصف عز وجل بعض المخلوقين بالإرادة حيث قال تبارك وتعالى : ﴿ **تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا** ﴾ [الأنفال : ٦٧]، وقال جل شأنه : ﴿ **يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ** ﴾ [الصف : ٨].

٤- وصف الله - عز وجل - الرسول ﷺ بأوصاف من أوصافه حيث قال جل شأنه : ﴿ **لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ** ﴾[التوبة ١٢٨] .

ويخاطب الله -عز وجل- أحد الكفار الذى يعذب فى جهنم بقوله -عز وجل- :
﴿ **ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ** ﴾ [الدخان : ٤٩] والعزيز والكريم من أسماء الله الحسنى .

(ب) السنة النبوية

فى حديث عن أبى هريرة – رضى الله عنه – أن النبى ﷺ قال: «**إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدًا من أحصاها دخل الجنة**»(١).

ويذهب الإمام «البيهقى» إلى قول النبى ﷺ «**إن لله تسعة وتسعين اسمًا**» ليس فيه نفى لغيرها من الأسماء وإنما وقع التخصيص بذكرها؛ لأنها أشهر الأسماء وأبينها معانى، وأن لله ـ عز وجل ـ أسماءً أخرى وقد ذكرها الإمام «البيهقى» فى كتابه ولم يذكر اسم الشارع ولا المشرع من بين هذه الأسماء(٢).

(ج) آراء الفقهاء

قال الإمام أبو حامد الغزالى: إن اسم «الله» هو أعظم الأسماء التسعة والتسعين؛ لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها حتى لا يشذ منها شيء وسائر الأسماء لا تدل آحادها إلا على آحاد المعانى من علم أو قدرة أو غيره؛ ولأنه أخص الأسماء فإنه لا يطلق على أحد غيره لا حقيقة ولا مجازًا، كما أن اسم «الرحمن» لا يسمى به غير الله، أما سائر أسماء الله الأخرى فإنه قد يسمى به غيره كالقادر والعليم والرحيم وغيرها، أما الخالق والبارئ يجوز إطلاقها على العبد بنوع من المجاز البعيد.

ويضيف أبو حامد الغزالى أن من أسماء الله ما يكون نقلها إلى العبد مجازًا، وهى أكثر أسماء الله – تعالى – كالعزيز والقادر والرحيم وغيرها، كما أن من الأسماء ما يكون فى حق العبد حقيقة وفى حق الله – تعالى – مجازًا كالصبور والشكور(٣).

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومعلوم بالضرورة من دين المسلمين أن الله مستحق للأسماء الحسنى، وقد سمى بعض عباده ببعض تلك الأسماء، كما سمى العبد سميعًا بصيرًا، وحيًا وعليمًا، وحكيمًا ورءوفًا رحيمًا، وملكًا وعزيزًا،

(١) **صحيح**. أخرجه البخارى فى صحيحه ك/ الشروط (ح/ ٢٧٣٦) (٥/ ٣٥٤)، وأخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الذكر والدعاء ب/ فى أسماء الله تعالى (ح/ ٢٦٧٧) (٤/ ٢٠٦٢).

(٢) من هذه الأسماء السيد، المدبر، الأكرم، الكاشف، المنان، المقيت (انظر: البيهقى، الأسماء والصفات، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان، «د. ت.»، ص ٤: ٦٦).

(٣) أبو حامد الغزالى، المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى بمصر، (د. ت.)، ص٤٨: ٦٩.

ومؤمنًا وكريمًا، وغير ذلك، مع العلم بأن الاتفاق فى الاسم لا يوجب مماثلة الخالق بالمخلوق، وإنما يوجب الدلالة على أن بين المسميين قدراً مشتركًا فقط، مع أن المميز الفارق أعظم من المشترك الجامع»[١].

وقال الشيخ الشنقيطى أن لله إرادة حقيقة لائقة بكماله وجلاله، كما أن للمخلوقين إرادة مناسبة لحالهم وعجزهم وفنائهم وافتقارهم، وبين إرادة الخالق والمخلوق كمثل ما بين ذات الخالق والمخلوق.

وأضاف فضيلته أن لله - عز وجل - علمًا حقيقيًا لائقًا بكماله وجلاله محيطًا بكل شىء، كما أن للمخلوقين علمًا مناسبًا لحالهم وفنائهم وعجزهم وافتقارهم وبين علم الخالق والمخلوق من المنافاة والمخالفة كمثل ما بين ذات الخالق والمخلوق[٢].

والإمام الصنعانى قد ذكر أن الفقيه «ابن بطال» ذهب إلى أن أسماء الله الحسنى كالرحيم والكريم يجوز أن يتصف العبد بها[٣].

وقال الشيخ أبو بكر جابر الجزائرى: إنه لا يخل بتوحيد الربوبية أن يقال: إن فلانًا رب الدابة، أو أن فلانًا سيد قومه، أو أن فلانًا يملك كذا أو أن فلانًا يصلح أو يحكم؛ إذ أن إطلاق هذه الأسماء لا يعنى أكثر من أن الله - تعالى - رب كل شىء ومليكه، وأن ما يتمتعون به هو ما وهبهم الله من الملك أو السيادة أو التربية، إذ الواقع المشاهد لا يثبت للإنسان ملكًا حقيقيًا ولا سيادة[٤].

وقال الشيخ أحمد عبد الجواد: إنه لا يسمى أحد من الخلق باسم «الله» لا حقيقة ولا مجازًا بخلاف غيره من الأسماء، فإنه يجوز الوصف بها، فتقول: عالم، قادر[٥].

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى وساعده ابنه محمد، مكتبة ابن تيمية (د.ت.)، ج٥ «الأسماء والصفات»، ص ٢٠٢.

(٢) الشيخ محمد الأمين الشنقيطى، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، راجعه أحمد فهمى أحمد، مطبوعات الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، (د.ت.)، ص٨، ٩.

(٣) الصنعانى، سُبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، صححه وعلق عليه محمد عبد العزيز الخولى، مكتبة عاطف، (د.ت.)، ج٤، ص ١٤٤٥.

(٤) أبو بكر جابر الجزائرى، عقيدة المؤمن، مؤسسة جمال، بيروت، لبنان، (د.ت.)، ص٨٩، ٩٠.

(٥) أحمد عبد الجواد، ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها، قرأه فضيلة شيخ الأزهر السابق الإمام عبد الحليم محمود وآخرون، دار الريان، (د.ت.)، ص١٣.

ويذهب الدكتور محمد بلتاجي إلى أن الشارع أو المشرع فى الحقيقة هو الله - عز وجل - مع جواز أن نصف القائمين بتطبيق التشريع المنزل من عند الله وتنفيذه بأنهم شارعون أو مشرعون كما نصف الإنسان بالعلم والقدرة والإرادة، وهى من صفات الله - تعالى - فى الحقيقة، والإنسان يتصف بها على نحو معين وبالنسبة لشىء ما، فهو يعلم جزئية خاصة على نحو معين، أما العلم الشامل المطلق بمعناه الحقيقى فإنه لا يمكن أن يتصف به إنسان(١).

وقد أطلق علماء اللغة العربية لفظ الشارع على العالم الربانى العامل المعلم(٢).

ومما سبق يتبين لنا أنه يجوز أن يطلق اسم من أسماء الله الحسنى أو صفة من صفاته - عز وجل - على العبد، لذلك فإنه يجوز إطلاق اسم «الشارع أو المشرع» على السلطة التى تضع التشريع، وإن كان هناك من ذهب إلى أنه لا ينبغى أن يطلق لفظ المشرع فى البلاد الإسلامية إلا مقرونًا بلفظ «وضعى» فيقال «المشرع الوضعى» وذلك للدلالة على أنه غير الله - تعالى -(٣) والباحث يرى أنه لا بأس من ذلك.

***

(١) د. محمد بلتاجى، بحوث مختارة فى السنة، مكتبة وهبة، ١٤١٧ هـ، ٩٦/١٩٩٧م، ص١٧٠.
(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور، ج١٠، ص٤.
(٣) وهو الدكتور توفيق عبد الناصر العطار وذلك فى مؤلفه «مدخل دراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية»، ١٩٧٩م، ص١٧٤، ١٧٥.
ويذكر الدكتور توفيق عبد الناصر العطار فى مؤلفه السابق أنه استعمل لفظ «المقنن» بدلاً من المشرع الوضعى «للتعبير عن واضع القانون، إلا أن لفظ المقنن لا يعطى المعنى المطلوب على وجه الدقة؛ لأن لفظ القانون أوسع من لفظ التشريعى الوضعى؛ لأنه يشمل التشريع الوضعى والعرف وبعض أحكام الدين». (د. توفيق عبد الناصر العطار، مؤلفه السابق، ص١٧٥).

المبحث الرابع

الفصل بين السلطات

La Séparation Des Pouvoirs

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين :

المطلب الأول: الفصل بين السلطات فى النظم الوضعية .

المطلب الثانى: الفصل بين السلطات فى الإسلام .

المطلب الأول

الفصل بين السلطات فى النظم الوضعية

لقد بينت تجارب الحكم فى الدول المختلفة أن من بيده سلطة ينزع إلى إساءة استعمالها[1]، ولمنع هذه الإساءة يتعين توزيع السلطة بين عدة هيئات مختلفة حتى توقف كل هيئة الهيئات الأخرى، وتمنعها من إساءة استعمال السلطة المخولة لها .

فالسلطة على حد تعبير «لورد أكتون» مفسدة، والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة ويقول «جوستاف لوبون» إن للسلطة نشوة تعبث بالرءوس وتبعث فيها الدوار[2] .

ولذلك نادى المفكرون منذ القرن السابع عشر بضرورة عدم جمع السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية فى يد شخص واحد، أو هيئة واحدة، ولقد أوضح

---

(١) د. محمود عاطف البنا، النظم السياسية، دار الفكر العربى، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، ١٩٨٥م، ص٤٢٠ .

(٢) د. سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصر، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م، ص ٣٣٧ .

مونتسيكو فى مؤلفه الشهير «روح القوانين» الصادر سنة ١٧٤٨م مبدأ الفصل بين السلطات وشرحه(١).

ونقطة البداية عند «مونتسكيو» هى أن وظائف الدولة الأساسية ثلاث، هى الوظيفة التشريعية والوظيفة التنفيذية والوظيفة القضائية، ويتعين لضمان الحرية وعدم إساءة استعمال السلطة، إعمال مبدأ الفصل بين السلطات، وعلة ذلك هو أن أى إنسان يمسك بالسلطة يميل إلى إساءة استعمالها، ولا يتوقف إلا عندما يجد حدوداً أمامه. ولمنع إساءة استعمال السلطة، يجب إسناد وظائف الدولة الثلاث السابقة إلى عدة سلطات، بحيث تؤدى كل سلطة وظيفتها دون تدخل من السلطتين الأخريين، وأن تستطيع كل سلطة أن توقف الأخرى عند حدود مهمتها، أى أن تمنعها من أن تسىء استعمال سلطتها.

ولقد اعتبرت الثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩م أن فكرة مونتسكيو عن مبدأ الفصل بين السلطات شبه مقدسة، ولقد سيطر هذا المبدأ من منتصف القرن الثامن عشر على التاريخ الدستورى فى الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، كما كان مؤثراً على النظم السياسية فى كافة البلاد الأوروبية(٢) وأصبح مبدأ مستقراً الآن فى الفقه وفى كثير من دساتير دول العالم(٣).

ولقد عرف مبدأ الفصل بين السلطات مجداً لم يلقه أى مبدأ آخر(٤).

ومبدأ الفصل بين السلطات لا يعنى مجرد تقسيم وظائف الدولة، أو تنويع أعضاء الحكومة، ولكن الذى يقصد به، أن تكون كل سلطة من سلطات الدولة

---

(١) لم يكن مونتسكيو أول من نادى بهذا المبدأ، فقد سبقه آخرون إلى تلك الأفكار التى أقام عليها مبدأ الفصل بين السلطات، أمثال أفلاطون وأرسطو ولوك، وقد كان لمونتسكيو فضل صياغة هذه الأفكار فأبرزها وعرضها بصورة جيدة جعلتها أكثر وضوحاً.

(٢) انظر: د. سعاد الشرقاوى، مرجع سابق، ص ١٢٩ : ١٣١.

د. محمد مرغنى خيرى، الوجيز فى النظم السياسية، ٨٦، ١٩٨٧م، ص ٢٤٣، ٢٤٤.

(٣) د. القطب محمد القطب طبلية، الوسيط فى النظم الإسلامية، الحلقة الثالثة، الإسلام والدولة، الجزء الأول الخلافة، دار الاتحاد العربى للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، ص٢٨١، ٢٨٢.

(٤) د. سعاد الشرقاوى، مرجع سابق، ص١٣٤.

مستقلة عن الأخرى[١] أو بمعنى أدق ألا يجتمع التشريع والتنفيذ فى يد سلطة واحدة[٢].

واستقلال كل سلطة بوظيفة من وظائف الدولة يؤدى إلى منع طغيان كل سلطة بواسطة السلطتين الأخريين[٣].

ومبدأ الفصل بين السلطات يقصد به معنيين : الأول سياسى والثانى قانونى. والمعنى السياسى يقصد به عدم جمع السلطات وتركيزها فى يد شخص أو هيئة

(١) انظر :
- LAVELEYE (É.): Le Gouvernement Dans La Démocrtie, éd. Félix Alcan, Paris, 1891, T.1, PP. 339-346.
- BURDEAU (G.): Droit Constitutionnel Et Institutions, 4 éme éd., L.G.D.J., paris, 1969., P.272 et Su.
- BARTHÉLEMY (J.): ET Duez (P.): Traité élémentaire De Droit Constitutionnel, Dalloz, Paris, 1926, PP. 156-160.

(٢) انظر :
- HAURIOU (M.): Précis De Droit Constitutionnel, Sirey, Paris, 1923, PP.83-88.
- PRÉLOT (M.): Institutions Politiques Et Droit Constitutionnel, Op. Cit., P.416 et Su.

(٣) لمزيد من التفصيل عن مبدأ الفصل بين السلطات انظر :-
- VEDEL (G.): Manuel élémentaire De Droit Constitutionnel, Sirey, Paris, 1949,PP. 157-172.
- CADART (J.): institutions Politiques ET Droit Constitutionnel, L.G.D.J.,T.1, Paris, 1975, P. 279 Et Su.
- LECLERCQ (C.): Droit Constitutionnel Et Institutions Politiques, Op.Cit., P. 220 et Su.
- DE LAVELEYE(É.): Le Gouvernement Dans La Démocratie, Éd. Félix Alcan, T.1, Paris, 1891, PP.339-346.
- TURPIN (D.): ET PIERRE MASSIAS (J.): Droit Constitutionnel, 1ere éd. P.U.F., Paris, 1992, P.174 et Su.
- ARDANT (P.): Manuel Institutions Politiques & Droit Constitution, 7éme éd., L.G.D.J., Paris, 1995, P.39 et Su.
- BURDEAU (G.) Et HAMON (F.) ET TROPER (M.): Op.Cit., P.101 et Su.
- HAURIOU (M.): OP.Cit., P. 347 et Su.
- CHANTEBOUT (B.): Droit Constitutionnel Et Science Politique, 2 éme éd., Paris, éd. Armand Colin, 1991, P. 104 et Su.
- VEDEL (M.): Cours De Droit Constitutionnel,1 ereéd., éd. Librairie Classique, Paris, 1954- 1955, P.504 Et Su.
- HERMAN (F.): La Séparation Des Pouvoirs, Éd. Marescq, Paris, 1880, P.28 et Su.

واحدة، وبهذا المعنى يعتبر مبدأ الفصل بين السلطات قاعدة من قواعد فن السياسة، فمنعًا للاستبداد وإساءة استعمال السلطة وضمانًا لحريات الأفراد، يجب ألا تجمع مختلف السلطات فى قبضة شخص واحد أو هيئة واحدة، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

والمفهوم السياسى لمبدأ الفصل بين السلطات يعنى توزيع وظائف الدولة الثلاث على سلطات ثلاث، السلطة التشريعية وتختص بإصدار قواعد عامة مجردة، والسلطة التنفيذية وتختص بتنفيذ القوانين، والسلطة القضائية وتختص بالفصل فى المنازعات بإنزال كلمة القانون.

أما المعنى القانونى لمبدأ الفصل بين السلطات فيتعلق بطبيعة العلاقة بين السلطات المختلفة، وبهذا المعنى تنقسم النظم إلى نظم رئاسية ونظم برلمانية ونظم وسط بين النظام الرئاسى والنظام البرلمانى، والنظام الرئاسى يتميز بالفصل بين السلطات فصلاً عضويًا، إذ كل سلطة مستقلة عن السلطات الأخرى من حيث تكوينها وحلها، أما فى النظام البرلمانى فيوجد تعاون ورقابة متبادلة بين السلطات وخاصة السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، فمن حق الحكومة حل البرلمان، وفى مقابل ذلك يمكن للبرلمان مساءلة الحكومة عن طريق السؤال والاستجواب وسحب الثقة من الحكومة[(١)].

ويلاحظ أن مبدأ الفصل بين السلطات لا يقصد به أن تستقل كل هيئة عن الأخرى تمام الاستقلال بحيث تكون بمعزل تام عن الأخرى، بل المقصود هو عدم تركيز وظائف الدولة وتجميعها فى يد فرد أو هيئة واحدة وتوزيعها على هيئات منفصلة ومتساوية، بحيث لا يمنع هذا التوزيع والانفصال من تعاون ورقابة كل هيئة مع الأخرى[(٢)]، بل إن الفصل المطلق الذى يجعل من كل هيئة سلطة منعزلة تمارس اختصاصاتها مستقلة عن السلطات الأخرى من شأنه أن يؤدى إلى إساءة استعمال

(١) د. سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص٣٣٧، ٣٣٨.

(٢) د. محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٧١م، ص٢٤٧.

السلطة؛ وذلك لأن كل هيئة لن تستطيع أن تراقب الهيئة الأخرى لتوقفها عند حدها، فالاندماج الكامل للسلطات وكذلك الفصل الكامل بينها يؤدى إلى إساءة استعمال السلطة وفتح الباب للتحكم والاستبداد(١).

ومما تقدم يتبين أن مبدأ الفصل بين السلطات يهدف إلى عدم جمع السلطات فى يد هيئة واحدة أو شخص واحد منعًا لإساءة استعمال السلطة أو الاستبداد بها، كما يهدف إلى قيام تعاون وتوازن بين الهيئات الحاكمة حتى لا تطغى إحداها على الأخرى.

ولقد ذهب بعض رجال الفقه الفرنسى إلى أنه كان من الأصح أن يطلق على هذا المبدأ تعبير «مبدأ تقسيم أو توزيع السلطات Division des pouvoirs» لا فصل السلطات Séparation(٢).

***

المطلب الثانى

مبدأ الفصل بين السلطات فى الإسلام

إذا كان مبدأ الفصل بين السلطات فى الفكر المعاصر يعنى عدم جمع وظائف الدولة الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية فى يد شخص واحد أو هيئة واحدة - حتى لا يساء استعمال السلطة- وأن توزع هذه الوظائف الثلاث على عدة هيئات منفصلة عن بعضها، وهذا الفصل ليس فصلاً تامًا بين السلطات وإنما فصل غير تام قائم على التوازن والتعاون بين السلطات الثلاث -كما سبق ذكر ذلك- فإن الفكر الإسلامى قد عرف مبدأ الفصل بين السلطات، وأخذ به بالتدرج، ذلك أنه فى بداية عهد الإسلام كان التشريع أساسًا لله ـ عز وجل ـ، فالقرآن الكريم كان ينزل على الرسول ﷺ، وكان الرسول ﷺ يفصل المبادئ الإجمالية الواردة فى القرآن الكريم ويبين ما غمض من نصوص القرآن الكريم وفى ذلك يقول الله ـ عز وجل ـ : ﴿ **بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ [النحل: ٤٤].

(١) د. محمود عاطف البنا، النظم السياسية، مرجع سابق، ص٤٢١.

(٢) د. عبد الحميد متولى «المصطلحات المقترح تعديلها فى ميدان القانون العام»، بحث منشور بمجلة العلوم الإدارية، السنة السابعة، العدد الثالث، ديسمبر ١٩٦٥م، ص٢٢٥، ٢٢٦.

ويقول جل شأنه: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ [النساء: ٥٩].

وبعد القرآن الكريم تأتى السنة النبوية كمصدر ثان للتشريع والله - تعالى - يقول: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤].

كما يقول جل شأنه: ﴿ مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ [النساء: ٨٠].

ففى عهد الرسول ﷺ كان يرجع إليه فى أمور التشريع، وكان أيضًا ﷺ هو المنفذ والقاضى، ولذلك لا يمكن التحدث عن سلطات متميزة فى عصر الرسول ﷺ[١]، وإذا كان القضاء والتنفيذ من عمل الرسول ﷺ فإن التشريع كان أساسًا لله - تعالى - فالقرآن هو المصدر الأول للتشريع والسنة النبوية هى المصدر الثانى للتشريع.

وفى عهد الخلفاء الراشدين وبعد انقطاع الوحى، جدت أمور لم يرد بشأنها فى القرآن الكريم ولا السنة النبوية حكم صريح، مما استدعى النظر والاجتهاد بشأنها، فكان الخليفة يجمع كبار الصحابة يستشيرهم فى هذه الأمور، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[٢].

وبذلك استجد فى التشريع مصدر آخر وهو الاجتهاد، ويختص به علماء الإسلام الذين وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد.

فالتشريع أساسًا لله - عز وجل - ولا تملك أية سلطة فى الدولة مخالفة ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، أما دور المجتهدين فهو مواجهة الجزئيات

(١) د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٥٧٣.

(٢) من أمثلة ذلك: أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - شاور الصحابة فى حد الخمر، وقال: إن الناس قد شربوها واجترءوا عليها، فقال له على بن أبى طالب - كرم الله وجهه - إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفترى ثمانون، وقد أجمع الصحابة على ذلك.
(انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ص٢١١).

والفرعيات، وكل ما يستجد من أحداث، فالسلطة التشريعية تكون فى الأحكام الفرعية ويتولاها المجتهدون الذين تتوافر فيهم شروط الاجتهاد والمقدرة على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها الإلهية، والخليفة نفسه لا يستنبط الأحكام الشرعية إلا إذا توافر فيه شروط المجتهد، وكذلك القاضى عندما يستنبط الأحكام من الأصول الكلية الواردة فى القرآن والسنة النبوية ليطبقها على نزاع معروض عليه يقوم بذلك باعتباره مجتهداً[(١)].

والاجتهاد لا يتوافر لكل الناس، بل لكل من تتوافر فيه شروط الاجتهاد فهو فضل من الله يؤتيه من يشاء من عباده، ولقد سار المجتهدون فى اجتهاداتهم فى كل حادثة عرضت لهم على مبدأ أن مصدر التشريع هو الوحى، فإذا وجدوا فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ حكمًا للحادثة المعروضة عليهم أخذوا به، وإذا لم يجدوا اجتهدوا فى إطار القواعد والأصول العامة التى أتى بها الإسلام.

ومما سبق يتبين أن الفكر الإسلامى قد عرف الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية.

أما السلطتان التنفيذية والقضائية فلم يكن الفصل واضحًا بينهما فى بداية الإسلام، حيث كان الرسول ﷺ يجمع بين السلطتين معًا- كما سبق ذكر ذلك- وعندما جاء الخلفاء الراشدون من بعده جمعوا بين السلطتين أيضًا ولكن بعد ذلك صار الخلفاء يفوضون القضاة فى أعمال القضاء[(٢)].

والآثار الثابتة عن الخلفاء الراشدين تثبت أن منهم من قد ولى مهمة القضاء لغيره بما فى ذلك قضاءالمدينة نفسها حيث يقيم الخليفة [(٣)]. وقد ورد أن عليًا - كرم الله

---

(١) انظر: د. كامل عبدالسميع عبدالفتاح بسيونى عمار، مرجع سابق، ص٣٣١.
د. السيد خليل هيكل، مرجع سابق، ص١١٨.

(٢) د. مصطفى كمال وصفى، النظام الدستورى فى الإسلام مقارنًا بالنظم العصرية، القاهرة، (د. ت.)، ص٩٩.

(٣) فقد ولى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أبا الدرداء قضاء المدينة، وولى شريحًا قضاء البصرة، وولى أبا موسى الأشعرى قضاء الكوفة (انظر: مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٨١م، ص٢٢٠).

وجهه ـ قد اختلف مع ذمى حين رآه يبيع درعه فى سوق الكوفة، فلم ينتزعها منه رضى الله عنه نظرًا لأنه أمير المؤمنين، بل رفع شكواه إلى القاضى شريح ليفصل بينه وبين الذمى(١).

وإذا كانت مثل هذه الآثار تذكر غالبًا كأمثلة على عدالة القضاء الإسلامى، فأولى بها أن تكون دليلاً على أن الخلفاء الراشدين كانوا يعينون قضاة فى المدينة المنورة مقر الخلافة حينئذ.

أما بالنسبة لتعيين قضاة فى غير مقر الحكم، فإنه قد بدأ منذ عصر الرسول ﷺ فقد أرسل الصحابى الجليل معاذ بن جبل إلى اليمن قاضيًا.

وتوجد فى سيرة الخلفاء الراشدين وقائع كثيرة تبين أنهم رضوان الله عليهم جميعًا كانوا يرسلون قضاة إلى أقاليم الدولة الإسلامية، كما كانوا يفوضون الولاة فى أعمال التنفيذ(٢).

والحقيقة أن الفصل بين السلطات الذى جاء به الإسلام أفضل مما قال به أصحاب مبدأ الفصل بين السلطات أمثال «مونتسكيو» وخلافه؛ وذلك لأن التطبيق العملى لمبدأ الفصل بين السلطات فى النظم الوضعية، أثبت أن هذا الفصل فى أحيان كثيرة غير حقيقى، ففى النظم البرلمانية يكون تشكيل الحكومة من الحزب الحاصل على الأغلبية فى البرلمان، فيسهل ذلك للسلطة التنفيذية أن تتسلل بنفوذها إلى السلطة التشريعية وتسيطر عليها حيث إن غالبية البرلمان تؤيد الحكومة فيما تقرره.

وفى النظم الرئاسية عندما يكون على رأس السلطة التنفيذية رئيس قوى فإنه لا يعجز عن إيجاد مجلس نيابى ضعيف يفوض سلطاته التشريعية إلى رئيس السلطة

= ومن الأدلة التى تثبت أن من الخلفاء الراشدين من ولى ولاية القضاء لغيره الرسالة الشهيرة التى أرسلها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه إلى أبى موسى الأشعرى يبين له فيها أسس ومبادئ القضاء ومما جاء فيها: «أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك...» (انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٧٥).

(١) أبو يعلى الفراء الحنبلى، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م. ص ٦٧.

(٢) د. السيد خليل هيكل، مرجع سابق، ص٢٠٧.

التنفيذية مما يؤدى فى النهاية إلى جمع السلطة التنفيذية والتشريعية فى يد شخص واحد فيستطيع إصدار تشريعات وفق إرادته وهواه[١].

بينما الفصل فى الإسلام بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية فصل حقيقى؛ وذلك لأن السلطة التشريعية فى الإسلام أساسًا لله تعالى، وما يقوم به رجال التشريع إنما هو للتنفيذ والكشف وفى حدود أصول الشريعة وإطارها -كما سبق ذكر ذلك- وبذلك لا تستطيع السلطة التنفيذية أن تسيطر على السلطة التشريعية وتستصدر تشريعات وفق إرادتها وهواها، فالسلطة التشريعية قد كفل لها الإسلام الحماية التامة، وجعلها محصنة من التأثير بالانحرافات التى قد تطرأ على الرأى العام ومن تسلط السلطة التنفيذية واستبدادها.

أما بالنسبة للفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية، فإنه ينظر دائمًا إلى حماية القضاء من تدخل السلطة التنفيذية، وضمان حياده واستقلاله، والقضاء فى الإسلام هو قضاء مستقل ويستمد القضاة استقلالهم من أنهم يطبقون شريعة لم يضعها الحاكم الذى يعينهم، إنما الحاكم محكوم بهذه الشريعة.

وتاريخ القضاء فى الإسلام به الكثير من الوقائع التى تبين بجلاء أن القضاء كان له إجلال ومهابة عظيمة فى نفوس الناس عامة والحكام خاصة مما يقطع بحياده واستقلاله، وقد سبق ذكر قصة على بن أبى طالب ـ كرم الله وجهه ـ مع الذمى ولجوئه إلى القضاء[٢]، وإن دل هذا على شىء إنما يدل على مدى حياد القضاء واستقلاله فى ظل الحكم الإسلامى، فالقضاء فى الإسلام سلطة مستقلة يخضع له الجميع بما فيهم الحكام، وإذا كان الخليفة هو الذى يولى القضاة، فإن ذلك تمكينًا لهم من سلطان القضاء دون أن يكونوا خاضعين للخليفة[٣].

* * *

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) انظر: ص ٧٥، ٧٦.

(٣) د. حازم عبد المتعال الصعيدى، مرجع سابق، ص٤٥٣.

المبحث الخامس

شروط أعضاء السلطة التشريعية وكيفية اختيارهم

تمهيد وتقسيم

نظرًا لأهمية الدور الذى يقوم به أعضاء السلطة التشريعية، حيث إنهم هم المختصون بوضع التشريعات التى تنظم أمور المجتمع، لذلك فإن التشريعات الوضعية نصت على شروط يجب توافرها فى أعضاء السلطة التشريعية، كما أن الإسلام قد اهتم بتوافر شروط معينة فى كل من يولى أى ولاية فى الإسلام. وهذا يتطلب أن نعرض فى المطلب الأول لشروط عضوية البرلمان فى النظم الوضعية ونأخذ مثالاً على ذلك كلاً من فرنسا ومصر، وفى الدولة الإسلامية، كما أنه من القضايا المطروحة والمثارة على ساحة الفكر الإسلامى المعاصر قضية كيفية اختيار رجال التشريع فى الدولة الإسلامية وهذا ما يتناوله المطلب الثانى.

المطلب الأول

شروط أعضاء السلطة التشريعية فى فرنسا ومصر وفى الدولة الإسلامية

ينقسم هذا المطلب إلى فرعين:

الفرع الأول: شروط أعضاء السلطة التشريعية فى فرنسا ومصر.

الفرع الثانى: شروط أعضاء السلطة التشريعية فى الدولة الإسلامية.

الفرع الأول: شروط أعضاء السلطة التشريعية فى فرنسا ومصر

الدستور الفرنسى الحالى الصادر فى عام ١٩٥٨م أخذ فى تكوين البرلمان بنظام ازدواجية المجلسين وهما: الجمعية الوطنية ومجلس الشيوخ، اللذان يتكون منهما

البرلمان الفرنسى[(١)]، وأعضاء الجمعية الوطنية يتم اختيارهم بالانتخاب العام المباشر، أما أعضاء مجلس الشيوخ فيتم اختيارهم بالانتخاب غير المباشر، أى لا يتم انتخابهم من قبل الشعب مباشرة بل من قبل هيئة انتخابية تكون هى بذاتها منتخبة[(٢)].

شروط العضوية للبرلمان الفرنسى

الشروط الواجب توافرها فى المرشح لعضوية البرلمان يحددها القانون؛ وذلك لأن الترشيح هو أحد الحقوق والحريات العامة، ولذلك فقد أحالت المادة ٢٥ من الدستور الفرنسى فى شأن تحديد شروط الصلاحية للترشيح فى الانتخابات البرلمانية على قانون أساسى يحدد هذه الشروط[(٣)] وقد حدد القانون هذه الشروط فى الآتى:

(١) انظر:

- د. صلاح الدين فوزى، البرلمان، دراسة مقارنة تحليلية لبرلمانات العالم، دار النهضة العربية ١٩٩٤م، ص٢٨.

- JEANNEAU (B.): Droit constituionnel et institutions politiques,8 éme éd., Dalloz, Paris, 1991,p.201 et su.
- DE BBASCH (CH.) ET PONTIER (J.M.):Op.Cit., p. 297.
- DUHAMEL (O.): Op. Cit., pp. 241 -285.
- BURDEAU (G.) ET HAMON (F.) ET TROPER (M.): Op. Cit., pp. 555- 562.
- LAVROFF (D.G.): le systéme politique français la V^{e} République, 2 éme éd., Dalloz, paris, 1979, pp. 288- 290.
- ARDANT (PH.): Les institutions de la V^{e} République, 4 éme éd., éd. Hachette, paris, 1997, p.89.
- HAURIOU(A.) ET SFEZ (L.): Op. Cit., p.524.
- AVRIL (P.) ET GICQUEL (J.): Droit Parlementair, 2 éme éd., Montchrestien, 1996, p.206 et su.

(٢) الدستور الفرنسى الحالى الصادر فى عام ١٩٥٨م نص فى المادتين ٣٤، ٣٧ منه على اتساع اختصاصات السلطة التنفيذية على حساب البرلمان، فجعل السلطة التنفيذية صاحبة الولاية العامة فى مجال التشريع، وأصبح اختصاص البرلمان فى هذا المجال محدداً على سبيل الحصر، وتغير الوضع الذى يربط القانون باللائحة، فأصبحت اللائحة هى الأصل، والقانون هو الاستثناء فى مجال التشريع انظر فى ذلك:

- CADART (J.): Op. Cit., p.1068 et su.
- MÉNY (Y.): LE systéme Politique Français, 3éme éd., Montchrestion, Paris, 1996, p.76.

(٣) د. حسن عبد المنعم خيرى البدراوى، الأحزاب السياسية والحريات العامة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية ١٩٩٢م، ص٤٨٤.

١ - **الجنسيــة**: يشتــرط فى المرشح أن يكون فـرنسى الجنسيــة، إلا أنه بالنسبـة للمتجنسين بالجنسية الفرنسية فإنه يشترط لكى يتمتعوا بحق الترشيح أن يكون قد مضى على اكتسابهم الجنسية الفرنسية عشر سنوات [١]، وبالنسبة للنساء اللاتى يكتسبن الجنسية الفرنسية بسبب زواجهن بفرنسى فلا يجوز لهن الترشيح إلا بعد مضى عشر سنوات على اكتسابهن الجنسية.

٢- **تأدية الخدمة الوطنيـة**: تأدية الخدمـة العسكرية الإلزاميـة شـرط ضـرورى للترشيح فى المجالس النيابية.

٣- **السن** يشـترط ألا يقل سن المرشح فى الجـمعيـة الوطنيـة عن ٢٣ عـامًا، أما بالنسبة لمجلس الشيوخ فإنه يشترط ألا يقل سن المرشح عن ٣٥ عامًا.

٤- **ألا يكون هناك مانع من موانع الانتخاب**: وهذه الموانع نوعين: موانع مطلقة وموانع نسبية، والموانع المطلقة مثل الحكم بعقـوبة جنائية، والموانـع النسبيـة مثل الموظف فى وظائف معينة لو زالت عنه صفة الوظيفة لأمكن أن يرشح نفسه[٢].

شروط العضوية لمجلس الشعب المصرى[٣]

نصت المادة ٨٨ من الدسـتـور المصـرى الصـادر عـام ١٩٧١م على أن: «يحـدد القـانون الشـروط الواجـب توافرها فى أعـضـاء مـجلس الشـعـب..» وإعـمـالاً لهـذا النص صدر قانون مجلس الشعب رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢م ونص فى المادة الخامسة[٤]

(1) "Une Condition de nationalité: être Français; les naturalisés ne sont éligibles que 10 ans aprés leur naturalistion".
انظر: - HAURIOU (A.):Op. Cit., p.710
(٢) انظر -Ibid., p. 701
(٣) لمزيد من التفصيل انظر:
- د. مصطفى أبو زيد فهمى، الدستور المصرى فقهًا وقضاء، مرجع سابق، ص ٥٤٢: ٥٤٧.
- د. سعـاد الشرقـاوى، د. عبـد الله ناصف، نظم الانتـخابات فى العـالم وفى مـصـر، دار النهـضـة العربية، مارس ١٩٨٤م، ص ٢٠٨، ٢٠٩.
- د. محمد أبو زيد على، الازدواج البرلمانى، مرجع سابق، ص ٥٥٣، ٥٥٤.
- سامى مهران، الحياة النيابية فى مصر، إصدار الأمانة العامة بمجلس الشعب، ١٩٩٥م، ص ٧١.
(٤) معدلة بالقانون رقم ١٠٩ لسنة ١٩٧٦م.

منه على أن : «مع عدم الإخلال بالأحكام المقررة فى قانون تنظيم مباشرة الحقوق السياسية يشترط فيمن يرشح لعضوية مجلس الشعب :

١- أن يكون مصرى الجنسية، من أب مصرى .

٢- أن يكون اسمه مقيداً فى أحد جداول الانتخاب، وألا يكون قد طرأ عليه سبب يستوجب إلغاء قيده طبقًا للقانون الخاص بذلك .

٣- أن يكون بالغًا من العمر ثلاثين سنة ميلادية على الأقل يوم الانتخاب أو التعيين .

٤- أن يجيد القراءة والكتابة .

٥- أن يكون قد أدى الخدمة العسكرية الإلزامية أو أعفى منها طبقًا للقانون .

٦- ألا تكون قد أسقطت عضويته بقرار من مجلس الشعب أو مجلس الشورى بسبب فقد الاعتبار أو بسبب الإخلال بواجبات العضوية بالتطبيق لأحكام المادة ٩٦ من الدستور، ومع ذلك يجوز له الترشيح فى أىٍّ من الحالتين الآتيتين :

أ- انقضاء الفصل التشريعى الذى صدر خلاله قرار إسقاط العضوية .

ب- صدور قرار من مجلس الشعب أو مجلس الشورى بإلغاء الأثر المانع من الترشيح المترتب على إسقاط العضوية بسبب الإخلال بواجباتها ويصدر قرار المجلس فى هذه الحالة بموافقة أغلبية أعضائه بناء على اقتراح مقدم من ثلاثين عضواً، وذلك بعد انقضاء دور الانعقاد الذى صدر خلاله قرار إسقاط العضوية» .

ويشترط فى المرشح إلى جانب الشروط السابقة الشرطان الآتيان :

- ألا يكون من الفئات المنصوص عليها فى المواد ٤[1]، ٥، ٦ من القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨م بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى .

- ألا يكون قد صدر ضده حكم من محكمة القيم بحرمانه من الترشيح للمجالس النيابية؛ ذلك لأنه من الجزاءات التى يجوز لمحكمة القيم أن توقعها على

(١) حكمت المحكمة الدستورية العليا بجلسة ٣١/ ٦/ ١٩٨٦م فى القضية رقم ٥٦ لسنة ٦ قضائية بعدم دستورية المادة الرابعة من القانون رقم ٣٣ لسنة ١٩٧٨م بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى. (انظر : الجريدة الرسمية العدد رقم ٢٧ بتاريخ ٣/ ٧/ ١٩٨٦م).

من تحاكمهم طبقًا لقانون حماية القيم من العيب، الحرمان من الترشيح لعضوية المجالس النيابية لمدة لا تقل عن ستة أشهر ولا تجاوز خمس سنوات.

ويذهب الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى إلى أنه يشترط فى عضو مجلس الشعب أن يكون حسن السمعة وهذا الشرط تتطلبه المادة ٩٦ من الدستور(١).

للعمال والفلاحين نصف المقاعد -على الأقل- فى مجلس الشعب

نص الدستور المصرى فى المادة ٨٧ منه على أن: «يحدد القانون الدوائر الانتخابية التى تنقسم إليها الدولة وعدد أعضاء مجلس الشعب المنتخبين، على ألا يقل عن ثلاثمائة وخمسين عضواً، نصفهم على الأقل من العمال والفلاحين، ويكون انتخابهم عن طريق الانتخاب المباشر السرى العام. ويبين القانون تعريف العامل والفلاح وبناء على ذلك نصت المادة الأولى من قانون مجلس الشعب(٢) على أن: «يتألف مجلس الشعب من أربعمائة وثمانية وأربعين عضواً، يختارون بطريق الانتخاب المباشر السرى العام ويجب أن يكون نصف الأعضاء على الأقل من بين العمال والفلاحين ويجوز لرئيس الجمهورية أن يعين فى مجلس الشعب عدداً من الأعضاء لا يزيد على عشرة» وهكذا أقام المشرع حماية تشريعية للعمال والفلاحين، وجعل لهم نصف مقاعد مجلس الشعب على الأقل.

ملاحظات وانتقادات حول شروط العضوية لمجلس الشعب وحول نسبة الخمسين فى المائة -على الأقل- للعمال والفلاحين

١- شرط إجادة القراءة والكتابة

يعد هذا الشرط حدّاً أدنى للمستوى العلمى والثقافى الذى يجب أن يتوفر لعضو مجلس الشعب.

(١) حيث تنص المادة ٩٦ من الدستور على أن «لا يجوز إسقاط عضوية أحد أعضاء المجلس إلا إذا فقد الثقة والاعتبار أو فقد أحد شروط العضوية..» ويقول الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى إن «الثقة والاعتبار» التى تتطلبها نص المادة ٩٦ من الدستور هى التى تترجمها قوانين الموظفين فى مصر بأنها «حسن السمعة» (انظر: د. مصطفى أبو زيد فهمى، الدستور المصرى فقهاً وقضاء، مرجع سابق، ص٥٤٨، ٥٤٩).

(٢) القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٧٢م.

وهذا الشرط يعتبر شرطًا هزيلاً لا يتفق مع التقدم العلمى وثورة المعلومات التى يشهدها العصر الحاضر، والتى تتطلب أن يكون عضو مجلس الشعب على درجة عالية من الثقافة العامة والاطلاع الواسع فى كافة المجالات، حتى يتمكن من المشاركة الإيجابية فى أعمال المجلس من مناقشات واقتراح القوانين والموافقة عليها وإصدارها.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى ضرورة اشتراط حصول العضو على شهادة الثانوية العامة أو ما يعادلها كحد أدنى، وإن كان هذا المؤهل ليس دليلاً على الثقافة ولكنه مفتاح له(١).

والباحث يؤيدهم فيما ذهبوا إليه ويرى أنه وإن كان قانون مجلس الشعب قد صدر فى عام ١٩٧٢م، واشترط لعضوية مجلس الشعب إجادة القراءة والكتابة، فإنه فى هذا الوقت كانت نسبة التعليم فى مصر منخفضة عما هى عليه فى وقتنا الحاضر، وكان اشتراط هذا الشرط ملائمًا لظروف المجتمع آنذاك، أما الآن ونحن فى بداية القرن الحادى والعشرين ومع ارتفاع نسبة التعليم فى مصر عما كانت عليه فى مصر فى عام ١٩٧٢م، فإن اشتراط أن يكون عضو مجلس الشعب حاصلاً على شهادة الثانوية العامة أو ما يعادلها لا يعد شرطًا مغالى فيه بل شرطًا ملائمًا فى ظل ظروف المجتمع الحالية خاصة مع التطور الهائل للمعارف فى عصرنا الحاضر.

٢- نسبة الخمسين فى المائة المخصصة للعمال والفلاحين

نص دستور ١٩٧١م على أن يكون نصف أعضاء مجلس الشعب المنتخبين على الأقل من العمال والفلاحين - كما سبق ذكر ذلك - وقد ظهرت هذه الفكرة فى الميثاق الوطنى عام ١٩٦٢م ثم نص عليها دستور ١٩٦٤م(٢) ودستور ١٩٧١م. وهذه الفكرة منتقدة لأسباب عديدة وتتمثل أهم هذه الانتقادات فى الآتى:(٣)

---

(١) د. محمد أبو زيد على، مرجع سابق، ص ٦٤٦، ٦٤٧.
(٢) انظر: المادة رقم ٤٩ من دستور ١٩٦٤م.
(٣) لمزيد من التفصيل انظر:
- د. محمد أبو زيد على، مرجع سابق، ص ٦٥٦ : ٦٦٧. =

١ – نسبة الخمسين فى المائة المخصصة للعمال والفلاحين فى مقاعد مجلس الشعب إن كان لها ما يبررها عند وجود التنظيم السياسى الواحد، فإنه لا يوجد ما يبررها فى ظل تعدد الأحزاب حاليًا.

٢ – وجود هذه النسبة له أضرار ومخاطر أكثر من منافعه بكثير، إذ يكفى أن يكون من أضراره الكبيرة إفراز مجالس نيابية هزيلة ضعيفة البنيان؛ وذلك نظرًا لاستبعاد الكثير من ذوى الرأى والمثقفين من عضويتها نتيجة تطبيق هذه النسبة.

٣ – اشتراط تلك النسبة يتعارض مع مبدأ المساواة بين المواطنين فى الحقوق والواجبات الذى نصت عليه المادة ٤٠ من الدستور.

٤ – اشتراط هذه النسبة يتضمن تناقضًا غير مقبول؛ لأن من شأن هذه النسبة فرض وصاية إلزامية على جماهير العمال والفلاحين، التى قد ترى من وجهة نظرها أن تمثل عن طريق أبنائها المثقفين الذين تعلموا ولم يفتقدوا جذورهم الشعبية لمجرد حصولهم على المؤهلات العليا.

٥ – تعريف العامل والفلاح فى قانون مجلس الشعب من شأنه أن يؤدى إلى فتح باب التحايلات، وذلك بأنه يكفى لمن يحوز عشرة أفدنة على الأكثر أن يزيد حيازته فدانًا واحدًا لينتقل من فئة الفلاحين إلى الفئات الأخرى، وعلى العكس يكفى لمن يريد أن ينتقل من طائفة الفئات إلى الفلاحين أن يتخلص من الأفدنة الزائدة عن العشرة أفدنة حتى ينطبق عليه وصف الفلاح. كذلك ما الفارق فى تعريف العامل بين من حصل على مؤهل عال أثناء خدمته كعامل وبين من كان من الأصل من أصحاب المؤهلات العليا؟!

٦ – النص على هذه النسبة يخالف الشريعة الإسلامية، فالشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، ومن مبادئها أن ممارسة شئون الحكم تكليف لمن لديه

= – د. محمد رفعت عبدالوهاب، «تعديلات ضرورية لدستور سنة ١٩٧١م أو بالأحرى الحاجة لوضع دستور جديد» بحث منشور بمجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، تصدرها كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، العددان الأول والثانى، ١٩٩١م، ص ١٥، ١٦.

الكفاءة للقيام به لصالح الجماعة، كما أن المفاضلة بين الناس فى الإسلام تكون على أساس التقوى والعلم وليس على أساس طبيعة العمل أو الفئة التى ينتمى إليها الفرد.

٧- العمال والفلاحون حصلوا على العديد من المكاسب، وتحسنت أوضاعهم فى الآونة الأخيرة عما كانوا عليه؛ ومن ثم لا مجال لتمييزهم عن باقى طوائف المجتمع[(١)].

لكل ما سبق تعالت الأصوات فى المجتمع المصرى مطالبة بإلغاء نسبة الخمسين فى المائة المخصصة للعمال والفلاحين فى مجلس الشعب، وكذلك فى مجلس الشورى وفى المجالس النيابية[(٢)].

والباحث يؤيد هذه الأصوات، ويهيب بالمشرع الدستورى المصرى إلغاء هذه النسبة، ويتساءل الباحث ما هو المحصول العلمى للخمسين فى المائة من الفلاحين والعمال لكى يشاركوا فى مناقشة مشاكل العلم الحديث كمشاكل الهندسة الوراثية

---

(١) انظر:
- د. مصطفى أبو زيد فهمى، الدستور المصرى فقهًا وقضاء، مرجع سابق، ص ٥٤١، ٥٤٢.
- د. محمد أنس قاسم جعفر، الوسيط فى القانون العام، أسس وأصول القانون الإدارى، دار النهضة، ١٩٨٤، ١٩٨٥م، ص ١٥٢، ١٥٣.

(٢) انظر: د. أمانى قنديل، «دراسة حول استطلاع رأى المواطن فى الأحزاب والممارسة الحزبية» المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، التقرير الأول استطلاع رأى عينة النخبة، قسم بحوث وقياسات الرأى العام، القاهرة، ١٩٩١م، ص ١٥٣ : ١٥٧. وقد ذهب ٥، ٧١٪ من العينة إلى أنها لا توافق على بقاء نسبة الخمسين فى المائة المخصصة للعمال والفلاحين، وكذلك لا يوافق على هذا النسبة أعضاء المهن والنقابات المختلفة، كما لا يوافق على هذه النسبة ويطالب بإلغائها كل من د. أحمد الصفتى، د. خليل البرعى، د. عاطف البنا، وذلك فى حديث منشور بجريدة الأهرام فى ١٦/ ٨/ ١٩٩٢م فى الصفحة السابعة.

كما يطالب أيضًا بإلغاء هذه النسبة الدكتور مصطفى أبو زيد فهمى حيث يقول: إن الدولة الآن أصبحت لا تقدم الدعم لأية سلعة معينة أيًا كانت ضرورتها، وتترك كل شىء لآليات السوق وقانون العرض والطلب، ويتساءل الدكتور أبو زيد: هل يصبح من المنطقى أن تلغى الدولة لفكرة الدعم الاقتصادى لسائر السلع والخدمات وتقبل فكرة «الدعم السياسى» لفئة أو لفئتين أصبحت كلتاهما قادرة على التأثير بغير دعم؟! (انظر فى ذلك: د. مصطفى أبو زيد فهمى، الدستور المصرى فقهًا وقضاء، مرجع سابق، ص ٥٤٢).

والكمبيوتر، ومشاكل الأوزون والبيئة وبدائل الطاقة[1]؟ إنهم فى الغالب سيكونون متفرجين ومصفقين!! ولن تكون لهم إضافة حقيقية فى هذه المناقشات.

الفرع الثانى

شروط أعضاء السلطة التشريعية فى الدولة الإسلامية

تمهيد وتقسيم:

التشريع الصادر من أولى الأمر واجب الاتباع؛ وذلك لأن طاعة أولى الأمر واجبة شرعًا فيما لا معصية فيه امتثالاً لقوله- تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

فطاعة أولى الأمر واجبة ما لم تكن أوامرهم مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية؛ وهو ما يشير إليه عطف أولى الأمر فى الآية على الرسول ﷺ إدخالاً لطاعتهم ضمن طاعة الرسول ﷺ.

كما يقول الله -سبحانه وتعالى-: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ﴾ [النساء: ٨٣].

وهذه الآية تبين أن المرجع فيما يعرض للمجتمع من أمور هم أولو الأمر، فهم الذين يستطيعون معرفة حقيقة ما وقع من أمور، وإدراك ما ينبغى عمله تجاهها من واقع كتاب الله وسنة رسوله ﷺ[2].

والتشريع الصادر من أولى الأمر يكون نافذًا فى حالة اتفاقهم عليه، ويصير له وصف الإلزام والعمومية والتجريد[3].

(١) عضو البرلمان أصبح الآن يواجه مشكلة انفجار مشكلة انفجار المعلومات التى أصبحت إحدى ظواهر عصر التكنولوچيا، وأصبح من المفترض فى العضو أن يعرف شيئًا عن كل شىء؛ نظرًا لاتساع مجالات عمل البرلمان (انظر فى ذلك: ثناء إبراهيم موسى فرحات، خدمات المعلومات بمجلس الشعب والشورى: دراسة لواقع وتخطيط لإنشاء مركز معلومات، رسالة ماجستير «غير منشورة»، كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٨٩م، ص٥).

(٢) أبو الأعلى المودودى، الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٣) د. عبدالقادر أحمد محمد، الإجماع فى الفكر السياسى الإسلامى والمعاصر، رسالة دكتوراه «غير منشورة»، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩م، ص٩٤.

والسلطة المختصة بالتشريع والتى توصف بأولى الأمر هى ما يطلق عليه الآن وصف نواب الأمة أو المجلس التشريعى فى ظل الحياة النيابية الحديثة .

وهذا الفرع يبين من هم رجال التشريع فى الدولة الإسلامية ، كما يبين الشروط التى يجب توافرها فيهم .

أولاً : رجال التشريع فى الدولة الإسلامية

رجال التشريع فى الدولة الإسلامية من أولى الأمر الذين أوجب الله طاعتهم وفى ذلك يقول الله -عز وجل- : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ** ﴾ [النساء : ٥٩] .

ومن ثم يجب طاعة أولى الأمر فى المعروف . ولكن من هم أولو الأمر؟ وهنا اختلف المفسرون حول من ينطبق عليهم هذا الوصف كالآتى :

١ - أولو الأمر أصحاب الرسول ﷺ والخلفاء الراشدون

أصحاب هذا الرأى يرون أن أولى الأمر فى الآية السابقة هم أصحاب الرسول ﷺ ، ومنهم من حصرهم فى أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما . ويعلل الزمخشرى هذا الرأى بقوله : « . . . . المراد بأولى الأمر منكم ، أمراء الحق ؛ لأن أمراء الجور الله ورسوله بريئان منهم فلا يعطفون على الله ورسوله فى وجوب الطاعة لهم ، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما فى إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهى عن إضرارهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان»(١) .

والصحابة عامة والخلفاء الراشدون خاصة ، وإن كان لهم فضل السبق إلى الإسلام وفضل صحبة الرسول ﷺ وما عرف عنهم من حسن الاتباع والالتزام بأحكام الإسلام ، فإنه لا يجوز - كما ذهب بحق أحد الباحثين - حصر أولى الأمر

(١) انظر : الزمخشرى ، الكشاف ، دار الريان للتراث ، الطبعة الثالثة ، ١٤٠٧ هـ ، ١٩٨٧ ج١ ، ص ٥٢٤ .

عليهم، فالآية عامة تعم كل أولى الأمر فى كل زمان، حيث لا يجوز تخصيص الآية بزمان دون زمان، أو فئة دون فئة[١].

٢- أولو الأمر هم الفقهاء والعلماء فى الدين

وهذا رأى جابر بن عبدالله ومجاهد[٢] والضحاك والإمام مالك حيث يرى أصحاب هذا الرأى أن أولى الأمر هم الفقهاء والعلماء الذين يعلمون الناس الدين ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر.

والإمام القرطبى يدلل على صحة هذا الرأى بقول الله -عز وجل-: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩].

فالله -عز وجل- أمر برد الأمر المتنازع فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وليس لغير العلماء معرفة كيفية الرد إلى كتاب الله وسنة رسوله[٣] فهم الذين يمكنهم استنباط الأحكام، وهم المذكورون فى قوله -تعالى-: ﴿**وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**﴾ [النساء: ٨٣].

٣- أولو الأمر هم الأمراء والعلماء

وهذا رأى الإمام ابن تيمية حيث ذهب إلى أن أولى الأمر صنفان هما الأمراء والعلماء وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس، كما قال الرسول ﷺ: «**طائفتان من أمتى إذا صلحا صلح الناس وإذا فسدا فسد الناس وهم الأمراء والعلماء**»[٤].

---

(١) فوزى على خليل، دور أهل الحل والعقد فى النموذج الإسلامى لنظام الحكم، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠م.

(٢) انظر: الخطيب البغدادى، الفقيه والمتفقة، حققه عادل بن يوسف العزازى، دار ابن الجوزى، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، ١٩٩٧م، جـ١، ص١٢٦، ١٢٧.

(٣) القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، دار الريان للتراث، القاهرة، (د. ت.)، جـ٣، ١٨٢٩: ١٨٣١.

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، تحقيق لجنة إحياء التراث العربى، دار الآفاق الجديدة، المغرب، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ، ١٩٩١م، ص ١٤٦.

٤- أولو الأمر هم أهل الحل والعقد

قال بهذا الرأى الإمام الفخر الرازى حيث ذهب إلى أن أولى الأمر هم أهل الحل والعقد، وقال إن أهل الحل والعقد هم أهل الإجماع المتعارف عليهم فى أصول الفقه بالمجتهدين، واستبعد الفخر الرازى من أهل الحل والعقد علماء الدين غير المجتهدين واكتفى بالمجتهدين فقط[١].

وذهب أيضًا الإمام محمد عبده إلى أن أولى الأمر هم أهل الحل والعقد، ولكن تعريفه لهم كان أكثر شمولاً وعمومية من تعريف الفخر الرازى، حيث ذهب إلى أن أهل الحل والعقد من المسلمين فى زماننا هذا هم كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة وكبار التجار، والزراع وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب، ونابغو الكتّاب والأطباء والمحامون الذين تثق بهم الأمة فى مصالحها وترجع إليهم فى مشكلاتهم حيث كانوا[٢].

وقد عرّف الشيخ شلتوت أولى الأمر بأنهم أهل النظر الذين عرفوا فى الأمة بكمال الاختصاص فى بحث الشئون وإدراك المصالح والغيرة عليها، ففى كل جانب من جوانب حياة الأمة يوجد رجال يُعرفون بنضج الآراء، وعظيم الآثار وطول الخبرة، وهؤلاء الرجال هم «أولو الأمر من الأمة» الذين يجب على الأمة أن تعرفهم بآثارهم وتمنحهم ثقتها وتنيبهم عنها فى سن التشريعات والهيمنة على حياتها.

ويستطرد الشيخ شلتوت فى قوله بأن أولى الأمر الذين أمر الله -عز وجل- بطاعتهم ليسوا فقط الحكّام والأمراء، وأن حصر أولى الأمر فى الحكّام والأمراء فقط السبب الرئيسى فى سلب المسلمين مبدأ الشورى وإخضاع الأمة فى كثير من الفترات للحكّام الظلمة المفسدين، كذلك ليس أولو الأمر هم فقط الفقهاء أو المجتهدين الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة وعلوم

(١) الفخر الرازى، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، (د. ت.) المجلد الخامس، جـ١، ص١٥٤، ١٥٥.

(٢) الشيخ محمد رشيد رضا، مرجع سابق، جـ٥، ص ١٦١، ١٦٢.

الكتاب والسنة، بل هم فقط فئة من فئات أولى الأمر، وأن أولى الأمر هم كل من له خبرة ومعرفة فى الشئون العامة، كشئون السلم والحرب والزراعة والتجارة والصناعة والإدارة والسياسة[1].

وقد ذهب الشيخ عبدالوهاب خلاف إلى أن لفظ الأمر الوارد فى الآية ﴿ **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ** ﴾ معناه الشأن، وهو لفظ عام يشمل الأمر الدينى، والأمر الدنيوى. وأولو الأمر الدنيوى هم الملوك والأمراء والولاة، وأولو الأمر الدينى هم المجتهدون وأهل الفتيا، وقال: إن بعض المفسرين فسّر أولى الأمر فى هذه الآية بأنهم العلماء، وفسرهم آخرون بأنهم الأمراء والولاة، وأنه يرى أن التفسير الصحيح يشمل الجميع أى أن أولى الأمر هم العلماء والأمراء، وأنه يجب طاعة كل فريق فيما هو من شأنه[2].

ويذهب كثير من الباحثين المعاصرين[3] إلى أن أولى الأمر هم أهل الحل والعقد، وأن أهل الحل والعقد[4] هم أهل الشورى، وأهل الشورى هم أهل الاختصاص والعلم والخبرة، فالساسة هم أهل الاختصاص والعلم فى الأمور السياسية، والأطباء هم أهل الاختصاص والعلم فى الأمور الصحية، والمهندسون هم أهل الاختصاص والعلم فى الأمور الهندسية وهكذا، أى أن أولى الأمر أهل الاختصاص والعلم والخبرة فى كل مجال.

(١) الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص ٤٤٣، ٤٤٤.
(٢) الشيخ عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص٤٧.
(٣) انظر:
- د. جمال المراكبى، مرجع سابق، ص٢٨٥.
- د. بكر أحمد راغب، العلاقة بين السلطات فى النظام البرلمان والنظام الإسلامى؛ رسالة دكتوراه، «غير منشورة»، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٤٠٤ هـ، ص٤٦٤، ٤٦٥.
- عبد لعرونى هاى تيتوفطانى، الشورى ونظامها واختصاصاتها فى الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٧، ١٣٨.
(٤) أهل الحل والعقد ترتيب دستورى إسلامى ابتكره علماء السياسة الشرعية المسلمون، ولا يوجد له نص صريح لا فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية (انظر: ظافر القاسمى نظام الحكم فى الشريعة والتاريخ الإسلامى، دار النفائس، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م، ج١، ص٢٣٢).

ومما سبق يخلص الباحث إلى أن أولى الأمر هم الحكّام ورجال الفقه والعلماء المتخصصون فى المجالات المختلفة، وأصحاب الرأى الصائب والخبرة فى شئون الحياة والذين تثق الأمة فيهم لحفظ مصالحها باعتبارهم العارفين بالمصلحة العامة، وهم ما يعرفون بنواب الأمة فى عصرنا الحديث أى رجال السلطة التشريعية.

ثانيًا: الشروط التى يجب توافرها فى أعضاء السلطة التشريعية فى الدولة الإسلامية

أعضاء السلطة التشريعية يشترط فيهم توافر عدة شروط؛ وذلك نظرًا لأهمية ما يقومون به، وأعضاء السلطة التشريعية فى الدولة الإسلامية هم أولو الأمر كما سبق ذكر ذلك، وأولو الأمر فى الإسلام يجب أن تتوافر فيهم شروط عديدة تتعلق بسلوكهم، وبخبراتهم العلمية والثقافية والسياسية لعضوية البرلمان.

وفيما يلى عرض بإيجاز للشروط المطلوب توافرها فى أولى الأمر فى الإسلام:

شروط أولى الأمر فى الإسلام

اشترط الإسلام فى أولى الأمر شروطًا عامة مطلوب توافرها فى كل شخص يتمتع بأهلية الولاية الكاملة فى الإسلام، كما اشترط فيهم الإسلام شروطًا خاصة تميز الشخص عن غيره من باقى أفراد المجتمع، وتؤهله لأن يكون من أولى الأمر.

(أ) الشروط العامة

١ - الإسلام

وهو شرط طبيعى وضرورى وذلك لأن هؤلاء الأفراد يعملون فى دولة إسلامية، فالمسلمون هم الذين يؤمنون بالإسلام ويتحملون ما يفرضه عليهم من واجبات فى إقامة الدين والدولة كما يتمتعون بحقوقهم فى تنظيم الدولة الإسلامية وإدارة شئونها العامة واختيار حكّامها.

وبالنسبة لغير المسلمين من أتباع الأديان الأخرى فإن الإسلام يضمن لهم المحافظة على أنفسهم وأموالهم ومعتقداتهم، كما أنه ليس هناك ما يمنع من استشارة

غير المسلمين فى المسائل الدنيوية من الناحية العلمية التى تخصصوا فيها، وذلك بشرط ألا يمس الأمر أحكام الشريعة الإسلامية(1).

وفيما بعد سوف تتناول هذه الدراسة مدى جواز اشتراك أهل الذمة فى برلمان الدولة الإسلامية.

٢- البلوغ والعقل

وهذا الشرط طبيعى إذ أنه لا يصح أن يشارك فى الأمور المهمة للدولة إلا من بلغ مبلغ الرجال. كما يجب أن يكون عاقلاً غير مجنون أو سفيه، حيث إنه لا يكلف بالأحكام الشرعية إلا البالغ العاقل وفى ذلك يقول الرسول ﷺ : «**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ، وعن الصبى حتى يكبر**»(2).

فالصبى غير ملزم بالتكاليف الشرعية. ومن ثم فإنه لا يدخل فى جماعة أولى الأمر، وكذلك المجنون والسفيه والمعتوه، ومن فى حكمهم لا يدخلون فى جماعة أولى الأمر؛ إذ أنهم محرومون من إدارة شئونهم الخاصة، وفى ذلك يقول الله -تعالى-: ﴿**وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا**﴾ [النساء: ٥].

ويقول جل شأنه: ﴿**وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾ [النساء: ٦].

---

(١) د. ماجد راغب الحلو، الاستفتاء الشعبى والشريعة الإسلامية، دار المطبوعات الجامعية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ، ١٩٨٣م، ص ٣٢٢ : ٣٢٤.

(٢) **صحيح**: أخرجه أبو داود في سننه ك/ الحدود ب/ فى المجنون يسرق أو يصيب حدًا (ح/ ٤٣٩٨، ٤٤٠٠، ٤٤٠١، ٤٤٠٢، ٤٤٠٣) (٤/ ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩) وأخرجه الترمذى فى سننه ك/ الحدود ب/ ما جاء فيمن لا يحب عليه الحد (ح/ ١٤٢٣) (٤/ ٣٢) وقال أبو عيسى حديث حسن غريب من هذا الوجه؛ وقد روى من غير وجه عن على عن النبى ﷺ . وأخرجه أحمد فى مسنده (١/ ١٥٤، ١٥٨) وأخرجه النسائى فى السنن الكبرى ك/ الرحم ب/ المجنونة تصيب الحد (ح/ ٧٣٤٣) (٤/ ٣٢٣) وأخرجه ابن حبان فى صحيحه ك/ الإيمان ب/ ذكر العلة التى من أجلها إذا عدمت رفعت الأقلام عن الناس فى كتبة الشىء عليهم (ح/ ١٤٣) (١/ ٣٥٦) وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى ك/ السرقة ب/ المجنون يصيب حدًا (٨/ ٢٦٤) وأخرجه الحاكم فى المستدرك ك/ الصلاة (ح/ ٩٤٩) (١/ ٣٨٩) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وقال الذهبى: على شروطهما وأخرجه أبو داود الطيالسى (ح/ ٩٠) كلهم من طرق عن على بن أبى طالب -رضى الله عنه.

٣- الحرية

وهذا شرط مهم يجب أن يتوافر فى كل فرد من أفراد أولى الأمر، فيجب أن يكون لديه الحرية الكاملة فى الاختيار فلا يخضع لتأثير شخص ما أيّا كان، والعبد ليست له حرية كاملة فهو دائمًا مشغول بتلبية طلبات سيده، وخاضع لإرادته كما أنه لا يتمتع بالاحترام الكافى مثل الأحرار فى أعين الناس.

وهذا الشرط يعد طلب توافره فى عصرنا الحالى عديم الفائدة؛ وذلك لأن الرق فى عصرنا الحديث قد ألغى وصار الناس جميعًا يتمتعون بالحرية.

(ب) الشروط الخاصة

للإنسان تأثير كبير فى الحياة لما له من دور خطير فيها، فتصلح بصلاحه وتفسد بفساده، كذلك بالنسبة للمؤسسات فالإنسان عماد المؤسسة، فهو الذى ينشئها وهو الذى يحدد الإجراءات التى يعمل من خلالها لتحقيق الأهداف التى يسعى إليها، كما أنه تنشأ بين الإنسان وأخيه الإنسان داخل المؤسسة علاقات متعددة قد يكون أساسها التعاون والصلاح والتقوى؛ فيؤدى ذلك إلى كفاءة المؤسسة وقدرتها على تحقيق أهدافها، وقد يكون أساسها الصراع والفساد؛ فيؤدى ذلك إلى انهيار المؤسسة مما يؤثر على المجتمع الذى توجد فيه المؤسسة تأثيراً سيئًا.

لذلك اهتم الإسلام باختيار العناصر الإنسانية الصالحة لتولى الولاية وللعمل بالمؤسسات الإسلامية لأهمية الإنسان فى صلاح المؤسسة، فاشترط شروطًا عديدة يجب أن تتوافر فى العامين بالمؤسسات الإسلامية، ومنها مؤسسة أولى الأمر والتى يشترط أن تتوافر الشروط الآتية فيمن يكون من أفرادها:

١- القوة والأمانة

وذلك مصداقًا لقوله- تعالى -: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦].

وتعنى القوة القوة المادية والجسدية، وقد تعنى قوة الفهم والإدراك وقد تعنيهما معًا.

أما الأمانة فتعنى أن يكون الشخص ذا ضمير يقظ تصان به حقوق العباد، وأن يشعر المرء بمسئوليته فى كل أمر يسند إليه، وأنه مسئول عنه أمام ربه، كما أن الأمانة تعنى أن يكون العامل أمينًا على ما يعهد إليه، فهو مؤتمن على مصالح الرعية، ومؤتمن على ما تحت يديه من أموال.

وتجمع الأمانة بين الكفاية العلمية وصلاح النفس وحسن الإيمان. ففى الحديث النبوى عن أبى ذر -رضى الله عنه- قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملنى؟ قال: «**يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذى عليه فيها**»(١) فالأمانة تقتضى أن يتولى الولاية أحسن الناس قيامًا بها، أما إذا تولى الولاية غيره لرشوة أو هوى، أو رغبة فى جاه أو حب للأقربين فإن ذلك خيانة فادحة لقوله ﷺ: «**من استعمل رجلاً على عصابة وفيهم من هو أرضى ﷻ فقد خان الله ورسوله والمؤمنين**»(٢).

كذلك عدم تولية الأمناء يعد من مظاهر الفساد ففى الحديث الشريف «قيل متى تقوم الساعة؛ يا رسول الله؟ قال ﷺ: **إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة**، قالوا: **كيف إضاعتها**؟ قال ﷺ: **إذا وسد الأمر لغير أهله فانتظر الساعة**»(٣).

والأمانة ترجع إلى خشية الله -عز وجل- وترك خشية الناس وألا يشترى المسلم بآيات الله ثمنًا قليلاً(٤).

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الإمارة ب/ كراهة الإمارة بغير ضرورة (ح/ ١٨٢٥) (٣/ ١٤٥٧) شرح النووى، وأخرجه أبو داود فى سننه ك/ الوصايا ب/ ما جاء فى الدخول فى الوصايا (ح/ ٢٨٦٨) (٣/ ١١٣) وأخرجه أحمد فى مسنده (٥/ ١٧٣).

(٢) أخرجه الحاكم فى المستدرك ك/ الأحكام (ح/ ٧٠٢٣) (٤/ ٩٣) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وأخرجه العقيلى فى الضعفاء الكبير (١/ ٢٤٨).

(٣) **صحيح**: أخرجه البخارى فى صحيحه ك/ العلم ب/ من سئل علمًا وهو مشتغل فى حديثه فأتم الحديث ثم أجاب السائل (ح/ ٥٩) (١/ ١٤١، ١٤٢) وأخرجه أحمد فى مسنده (٢/ ٣٦١) وأخرجه ابن حبان فى صحيحه ك/ العلم ب/ ذكر الخبر الدال على إباحة إعفاء المسئول عن العلم عن إجابة السائل على الفور (ح/ ١٠٤) (١/ ٣٠٧، ٣٠٨).

(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، مرجع سابق، ص ٢٦.

٢- القدرة والإرادة

الإرادة هى الإخلاص وحب العمل والباعث على العمل، والإرادة الصالحة القائمة على باعث العقيدة والدين تفرز العمل الصالح.

ولا يكفى وجود الإرادة وحدها بل يجب أن تتوافر القدرة على أداء العمل، والقدرة ترتبط بالخبرة فى مجال العمل، وللخبرة مكونان، عنصر عقلى وعنصر مادى.

٣- العدالة

وهى شرط تولى جميع الولايات العامة[(١)] وقد عرفها الماوردى بأنها تعنى أن يكون الشخص صادق اللهجة ظاهر الأمانة عفيفًا عن المحارم متوقيًا المآثم، بعيدًا من الريب مأمونًا فى الرضا والغضب مستعملاً لمروءة مثله فى دينه ودنياه، فإذا تكاملت فيه هذه الصفات فإنه تصح ولايته - وكذلك شهادته - وإذا انتفت إحدى هذه الصفات منع من الولاية[(٢)].

واشتراط العدالة فيمن يتولى الولاية فى الدولة الإسلامية فيه ضمان لحفظ دماء الناس وأموالهم وأعراضهم؛ إذ أن من لا تتوافر فيه العدالة ويكون وازعه الدينى

(١) انظر:
- ابن أبى الدم، أدب القضاء، وهو الدرر المنظومات فى الأقضية والحكومات، تحقيق محمد مصطفى الزحيلى، دمشق، مجمع اللغة العربية، ١٩٧٥م، ص ٢٣، ٢٤.
- السيوطى، الأشباه والنظائر، ص٣٨٧.

والولاية لغة: معناها النصرة، وتطلق على ما يتولاه الشخص ويقوم به من الأعمال، وفى الشرع تنفيذ القول على الغير شاء الغير أو أبى وعرفها بعضهم بأنها قوة شرعية يملك بها صاحبها التصرف فى شئون غيره (انظر: الألوسى، روح المعانى، جـ١١، ص٣٥).

(٢) وللعدالة تعريفات عديدة عرفها الفقهاء فقد عرفها الإمام السيوطى بأنها ملكة، أى هيئة راسخة فى النفس تمنع من اقتراف كبيرة أو صغيرة دالة على الخسة أو مباح يخل بالمروءة (انظر: السيوطى، الأشباه والنظائر، ص ٣٨٤).

وعرفها الإمام الغزالى بأنها عبارة أن استقامة السيرة والدين، وحاصلها يرجع إلى هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعًا، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه (انظر: الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام، جـ٢، ص٣٠٨).

وقال الإمام القرطبى إن العلماء عرفوا العدالة بأنها الاعتدال فى الأحوال الدينية، وذلك يتم بأن يكون مجتنبًا للكبائر محافظًا على مروءته وعلى ترك الصغائر، ظاهر المروءة والأمامة غير مغفل (انظر: القرطبى، جامع الأحكام الفقهية، مرجع سابق، جـ٣، ص ٣٨٥). =

ضعيفًا أو ليس عنده وازع دينى لا يوثق به، وإذا أسندت إليه ولاية فإن فى ذلك ضرراً عظيمًا، كما أن اشتراط العدالة يرجع إلى الجانب الأخلاقى الذى تتميز به الممارسة الإسلامية، فبفضل هذا الشرط الحيوى يستشعر أصحاب الولايات العامة مسئوليتهم أمام الله -عز وجل- الذى هو: ﴿**عَالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ**﴾ [سبأ: ٣] وأنه لا يفلت من رقابة الله أحد، وأنه لو تمكن أحد من الناس من الإفلات من رقابة الناس ومن ضوابط القانون فإنه لن يفلت من رقابة الله -عز وجل-. وهذا الشعور هو الذى يعمق الضمير الدينى والوجدان الأخلاقى لديهم، ويجعلهم حريصين على توخى المصلحة العامة فى كل عمل يقومون به، فتولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار(١).

٤- اختيار الأصلح

تقضى تعاليم الإسلام بأن يتولى العمل من يكون أصلح الأفراد للقيام بهذا العمل ففى الحديث الشريف: «**من ولى من أمر المسلمين شيئًا، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله**»(٢).

= وعرف الإمام الفخر الرازى العدالة بقوله: العدالة هيئة راسخة فى النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعًا حتى تحصل ثقة النفس بصدقه، ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر، وعن بعض الصغائر: كالتطفيف فى الحبة، وسرقة باقة من البقل. وعن المباحات القادحة فى المروءة: كالأكل فى الطريق والبول فى الشارع وصحبة الأراذل، والإفراط فى المزاح (انظر الفخر الرازى، المحصول فى علم أصول الفقه، جـ٤، ص ٣٩٨، ٣٩٩).

كما عرف الإمام الشيرازى العدالة بأنها: اجتناب الكبائر والتنزه عن كل ما يسقط المروءة من المجون والسخف والأكل فى السوق والبول فى قارعة الطريق (انظر: الشيرازى، شرح اللمع، جـ٢، ص٦٣١).

كما عرف الإمام السرخسى العدالة بأنها: الاستقامة واستطرد في قوله بأنه يقال فلان عادل إذا كان مستقيم السيرة فى الإنصاف والحكم بالحق (انظر: السرخسى، أصول السرخسى، مرجع سابق، ج١، ص٣٥٠).

كما عرف الإمام الزركشى العدالة بأنها: ملكة فى النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة، والرذائل المباحة كالبول فى الطريق (انظر: الزركشى، البحر المحيط فى أصول الفقه، ص ٢٧٣).

كما عرف الإمام شهاب الدين الرملى العدالة بأنها: اجتناب كل كبيرة من أنواع الكبائر؛ إذ مرتكبها فاسق، وهى ما فيه وعيد شديد بنص كتاب أو سنة واجتناب الإصرار على صغيرة أو صغائر من نوع واحد أو أنواع بأن لا تغلب طاعاته معاصية (انظر: شهاب الدين الرملى، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ٨ ص ٢٩٤).

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، ص ١٥٣.

(٢) أخرجه أحمد فى مسنده (١/ ٦) وأخرجه الحاكم في المستدرك ك/ الأحكام (ح/ ٧٠٢٤) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأخرجه أبو يعلى فى مسنده (ح/ ٧٣٧٨).

وقال عمر بن الخطاب -رضى الله عنه- : «من ولى من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين»[1].

ومن ذلك يتبين أنه يجب على كل من ولى شيئًا من أمر المسلمين، وكان عليه أن يختار شخصًا ما لتولى عمل ما فعليه أن يبذل الجهد فى التحرى عن أصلح شخص يقدر على القيام بهذا العمل[2]، فإن ترك الأصلح واختار غيره بسبب قرابة بينهما، أو بسبب الاتفاق فى بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس معين، أو لرشوة يأخذها منه من مال أو منفعة، أو غير ذلك من الأسباب، أو لحقد فى قلبه على الأصلح، أو عداوة بينهما، فقد خان الله ورسوله والمؤمنين[3] وارتكب ما نهى عنه فى قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧].

والمؤدى للأمانة مع مخالفة هواه، يثبته الله فيحفظه فى أهله وماله، والمطيع لهواه يعاقبه الله بنقيض قصده فيذل أهله، ويذهب ماله. وعندما يختار المسلم الشخص الصالح للولاية فيجب عليه أن يختار الأمثل فالأمثل فى كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد اجتهاده التام، وأخذه للولاية بحقها، فقد قام بالواجب وأدى الأمانة، وصار فى موضعه هذا من أئمة العدل[4].

والأصلح فى كل ولاية بحسب كل ولاية، فالأصلح فى ولاية الحرب من هو أكثر شجاعة وأكثر خبرة بالحروب والمخادعة فيها والقدرة على أنواع القتال المختلفة.

(١) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، ص ١٩، ٢٠.
(٢) يذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه يجب أن يولى الأصلح للولاية إذا أمكن وأن من عدل عن الأصلح مع قدرته لهواه فهو ظالم ومن كان عاجزًا عن تولية الأصلح مع محبته لذلك فهو معذور (انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج١، ص٥٥١، ٥٥٢).
(٣) انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، ص٢١.
(٤) ابن تيمية، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، مرجع سابق، ص٢٤، ٢٥.

والأصلح فى ولاية القضاء من هو أكثر علمًا بأحكام القرآن والسنة وأكثر ورعًا، وإن كانت الحاجة فى الولاية إلى الأمانة أشد مثل حفظ الأموال، قُدِمَ الأمين لهذه الولاية(١).

٥- العلم

أولو الأمر يجب أن يتوفر فيهم درجة معينة من العلم تؤهلهم للقيام بالمهام الموكلة إليهم، فالعلم يجعل الإنسان يحسن الاختيار والرأى فى ضوء ما لديه من معلومات ومعرفة. كما أن الله -عز وجل- ينهى الناس عن قول أو اتباع من لا علم لهم، فيقول سبحانه وتعالى: ﴿ **وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ﴾ [الإسراء: ٣٦].

ويقول جل جلاله: ﴿ **قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ** ﴾ [الزمر: ٩].

كما يقول عز وجل: ﴿ **وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ** ﴾ [النساء: ٨٣].

٦- الرأى والحكمة

لا يكفى توافر العلم فى أولى الأمر وإنما يجب أن يتوافر فيهم الرأى والحكمة، ويعنى هذا الشرط توفر الحنكة السياسية ومعرفة الأحوال العامة فى المجتمع والوقوف على اتجاهات الرأى العام فى الدولة الإسلامية، ويتطلب هذا الشرط أن يكون أشخاص أولى الأمر على اتصال بأفراد الشعب والإلمام بالأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع؛ لكى يتوصلوا إلى أفضل الحلول للمشاكل التى تعرض عليهم.

وشرط الرأى والحكمة هذا يتوفر بسهولة ويسر فى الشخص الذى لديه علم بأحكام الشريعة الإسلامية.

تعقيب الباحث

سوء اختيار العاملين بالمؤسسات الإسلامية وعدم التدقيق فى شروط اختيارهم والتركيز على جوانب شكلية مثل السن والمظهر الخارجى دون اشتراط التمسك

(١) المرجع السابق، ص٢٨، ٢٩.

بالقيم والعقيدة والتقوى، مما يؤدى إلى عدم تولية الأصلح وتولية حفنة من المترفين البعيدين عن التمسك بالعقيدة، فيترتب على ذلك عدة آثار سيئة منها:

١ - اتباع المؤسسة منهجًا مغايرًا للمنهج الإسلامى يطغى عليه مبدأ اتباع الأهواء، ويصبح هَمّ العاملين بالمؤسسة هو تحقيق مصالحهم الشخصية بغض النظر عن المصالح الشرعية المنوط بهم تحقيقها.

٢- عدم تحقيق المؤسسة للقيم الإيجابية التى نشأت لتحقيقها وعدم قدرتها على تحقيق الغايات الأساسية من وراء إنشائها، بل تنحرف بالقيم وتبتعد عن رسالتها كما تبتعد عن قيم العدل ويسود الظلم، وتنتشر داخل المؤسسة سلوكيات التواكل وعدم الإخلاص وإعلاء قيم النفاق.

٣- عدم اهتمام المؤسسة بأن يكون العمل خالصًا لوجه الله -عز وجل- محققًا المصالح الشرعية، بل تهتم بأن يكون العمل محققًا مصالح ذاتية لقيادات المؤسسة.

٤- عدم اهتمام المؤسسة بالنواحى الروحية بل يكون محور اهتمامها الدنيا فقط دون اهتمام بالعمل لليوم الآخر، ويؤدى ذلك إلى سعى العاملين بالمؤسسة إلى جمع المال بشتى الطرق المشروعة وغير المشروعة[١].

وفى الدول الديمقراطية الحديثة، بالرغم من اهتمامها بوضع ضمانات خارجية لتحقيق العدالة وحفظ حقوق الأفراد، فإنها أهملت الضمانات الداخلية المتمثلة فى أن يكون الأشخاص الذين يباشرون سلطاتهم ويديرون أمورها صالحين ذوى وازع دينى قوى وضمائر حية يقظة[٢] لذلك ظهرت مثالب عديدة للديمقراطية فى عصرنا الحاضر[٣].

(١) الحضارة الغربية قد قامت على احترام المنفعة، فالإنسان طالما كان قادرًا على العمل، ماهرًا فيه مكرم على هذا الأساس، أما صلاح الإنسان وتقواه وتمسكه بالقيم الدينية فلا مكان له فى مقاييس الحضارة الغربية. (انظر فى ذلك د. سعيد عطية أبو عالى، الإسلام والغرب حوار لا صراع، كتيب المجلة العربية» تصدر فى السعودية، العدد الأول، محرم ١٤١٨ هـ، مايو ١٩٩٧، ص١١).

(٢) لمزيد من التفصيل انظر: ناهد محمود عرنوس، المؤسسية فى النظام السياسى الإسلامى، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٢، ص ٣٨٩: ٣٩٢.

(٣) من هذه المثالب أن القائمين بالتشريع فى النظم الديمقراطية قد تجاهلوا القيم والمبادئ الدينية التى نصت عليها الشرائع السماوية، وذلك نظرًا لضعف الوازع الدينى لديهم وترتب على ذلك مغالاتهم =

وعلى هذا فإن الديمقراطية المعاصرة إذا أرادت أن تصلح منهجها فإنها مطالبة بالعودة إلى الإيمان بالله -عز وجل- فالله عز وجل هو المهيمن على مصير الإنسان، وهو الذى يحدد له قيمه ومسئولياته الأخلاقية والاجتماعية، وكذلك الإيمان يوجد قيمًا أخلاقية عالمية وموضوعية، شاملة لكل البشر وهى تعلو على كل اعتبارات الحرية الفردية التى لا تحدها حدود، وأن تعمل على تربية الضمير لدى الأفراد خاصة من يتولى الوظائف العامة(1).

ولا يصلح لهذه المهمة إلا الإسلام، فالإسلام بمنهجه التربوى والخلقى، وبما اشترط من شروط فيمن يتولى الولاية هو خير وسيلة لمنع التعسف والاستبداد بالسلطة، فمما لا شك فيه أن الاستبداد والتعسف فى استكمال السلطة هو مسألة سلوكية أى أنه اعوجاج فى سلوك الإنسان(2).

وأن الأصوب معالجة هذا الاعوجاج، والإسلام بما يحتويه من نظام خلقى ونظام روحى يستطيع أن يضمن شفاء من بيده السلطة من علة النزوع إلى إساءة استعمالها، بل أن يسعى من خلال هذه السلطة إلى تحقيق الخير والعدل ونشر الفضيلة والحث عليها «**فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن**» وأن يصلح المجتمع والكون باتباع منهج الله، وقد كان سبيل الإسلام فى ذلك هو اهتمامه بالأفراد الذين يتولون الولايات العامة ومنهم أهل الحل والعقد.

فأهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة يجب أن يكونوا معروفين بالتقوى والأخلاق الفاضلة والسلوك المستقيم بالإضافة إلى الخبرة بالشئون العامة والكفاية والأمانة والضمير الحى.

= فى مجال الحرية الفردية فانتشرت الإباحية كما ظهرت آثار سيئة فى المجتمع الديمقراطى منها زيادة معدلات الجريمة والبطالة وسوء توزيع الدخول وظهور الاحتكارات والتكتلات الاقتصادية وكل ذلك أدى فى النهاية إلى زيادة معاناة الأفراد النفسية.

(1) هذه مقتطفات من شهادة إنسان غير مسلم وهو الكاتب السوفيتى المنفى «إلكسندر سولزينش» الحائز على جائزة نوبل للسلام، ووردت فى محاضرة ألقاها فى جامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية فى منتصف شهر يونيو ١٩٧٨م، بمناسبة منحه الدكتوراه الفخرية. وقد ترجم هذه المحاضرة الأستاذ أحمد بهاء الدين ونشرها فى مقال بعنوان «سولجستين» أيضًا بعد أن عاش فى روسيا وعاش فى أمريكا يبحث عن طريق ثالث.. (انظر: مجلة العربى، الكويت، أغسطس ١٩٧٨م، العدد ٢٣٧).

(2) د. بكر أحمد راغب، مرجع سابق، ص ٥٤٦.

فالضمير الحى عند الإنسان المستمد من إيمانه بالله -عز وجل- أولاً ومن الحساب والجزاء فى الآخرة هو خير ضمان لأن يكون الشخص أكثر التزامًا بالقانون وأن يؤدى الأعمال المسندة إليه بكل أمانة ونزاهة ؛ لأنه يعلم أنه إن حاد عن الطريق المستقيم، وارتكب جرمًا فى حق بلده وفى حق أفراد وطنه، واستطاع أن يفلت من عقاب القانون فإنه لن يفلت من عقاب الله ـ عز وجل .

والإسلام قد اهتم بتكوين وتربية ضمير المسلم وجعله حيًا يقظًا، وهذا الضمير الحى النابع من الإيمان بالله هو أفضل ضمان لنجاح التشريعات وأساس متين لحياة اجتماعية فاضلة .

ولقد عبر فقهاء المسلمين عن الإنسان الورع التقى ذى السلوك المستقيم والضمير الحى «بالعدالة» التى سبق تعريفها .

وعلى المشرع فى مصر أن يهتم بتوافر شرط «العدالة» فى عضو مجلس الشعب، وأن يضع الوسائل الكفيلة لأن يصل إلى عضوية مجلس الشعب من يتوافر فيه هذا الشرط، خاصة بعد النص فى الدستور فى مادته الثانية على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع»؛ وذلك بأن ينص على هذا الشرط فى القانون الخاص بشروط الترشيح لمجلس الشعب[1] .

---

(١) شرط العدالة ليس شرطًا غريبًا ولا شاذًا فى التشريعات المعاصرة، ولم تألفه الأذن بل هو شرط معروف نصت عليه قوانين فى عصرنا الحاضر وذلك مثل :

(أ) قانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١م بشأن إعادة تنظيم الأزهر والهيئات التى يشملها حيث نص فى المادة ١٧ منه على أن يشترط فى عضو مجمع البحوث الإسلامية :

١ - ألا تقل سنه عن أربعين سنة .

٢- أن يكون معروفًا بالورع والتقوى فى ماضيه وحاضره .

(ب) نظام «قانون» مجلس الشورى السعودى حيث نص فى المادة الرابعة منه على أنه يشترط فى عضو مجلس الشورى ما يلى :

١ - أن يكون سعودى الجنسية الأصل والمنشأ .

٢- أن يكون من المشهود لهم بالصلاح وبالكفاءة .

٣- أن لا يقل عمره عن ثلاثين سنة .

انظر :

- الملامح الأساسية لأنظمة الحكم والشورى المناطق فى المملكة العربية السعودية، إعداد : =

فلا يكفى أن تكون صحيفة المرشح لعضوية البرلمان خالية من الجرائم، بل يجب أن تتوافر فيه شرط «العدالة» أى أن يكون ورعًا تقيًا ملتزمًا بأحكام دينه.

كما على المشرع أن يضع الوسائل اللازمة التى تسهل على الأفراد معرفة المرشحين بحيث يتمكنون من معرفة المؤهلات الثقافية والسياسية للمرشحين، وكذلك معرفة السيرة الذاتية لكل واحد منهم[1]، ومعرفة أفعاله وسلوكه وأن تهتم وسائل الإعلام المختلفة بهذه النواحى.

وعلى الأفراد أن تسأل وتتحرى عن أخلاق وسلوك كل من هو مرشح لعضوية مجلس الشعب، فلا تكتفى باهتمام المرشح بالأمور العامة وبهمومهم وبخدماته الشخصية لهم، بل يجب أن تهتم بمعرفة تقواه ومدى التزامه بأحكام دينه، حتى يتسنى لهم معرفة من هو أكفأ لمهمة عضوية البرلمان، وأن تختار الأصلح لذلك حتى لا يقع الفرد منهم تحت طائلة قول الرسول ﷺ: «**من ولى من أمر المسلمين شيئًا، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله**» وفى رواية أخرى «**فلن يشم رائحة الجنة**»[2].

ويمكن التغلب على مشكلة اختيار الأصلح بطريقة مستوحاة من فكرة أهل الحل والعقد فى الفكر الإسلامى، وذلك بأن تشكل لجنة مستقلة فى كل دائرة انتخابية من أشخاص مشهود لهم بالعلم والتقوى، والكفاءة والأمانة، وتعرض عليهم أوراق المرشحين وتختار من بينهم مجموعة تتوافر فى كل واحد منهم الشروط التى يتطلبها الإسلام، وتعرض الأسماء على أفراد الشعب؛ لينتخبوا من يرونه الأفضل.

= مركز البحوث والتنمية، كلية الاقتصاد والإدارة، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ص٢٦.

- د. عيد بن مسعود الجهنى، تطور النظام السياسى فى المملكة العربية السعودية بين الوضعية والفكر الإسلامى ومدى تأثره بالنهضة البترولية، رسالة مقدمة إلى كلية الحقوق، جامعة الزقازيق للحصول على درجة الدكتوراه «غير منشورة» ١٩٩٦م، ص٣٦٠، ٣٦١.

(١) يقول الفقيه الفرنسى بارتلمى: «إنه يوجد بين أعضاء البرلمان الفرنسى من لا يصلح للعمل فى أية وظيفة من الوظائف الصغيرة فى أصغر المقاطعات» (انظر: د. عبد الحميد متولى، أزمة الأنظمة الديمقراطية، ص٦٣).

(٢) سبق تخريجه فى ص٩٦.

المطلب الثانى

كيفية اختيار رجال التشريع فى الدولة الإسلامية

تمهيد وتقسيم

فى النظم الديمقراطية المعاصرة، يعد نظام الانتخاب هو الوسيلة الديمقراطية لإسناد السلطة للحكّام، حتى إن بعض الفقهاء يربطون بين الديمقراطية والانتخاب ويرون أنه لا قيام للديمقراطية ما لم يكن الانتخاب وسيلة لاختيار الحكّام.

وإزاء ذلك ونتيجة لانتشار الديمقراطية فى عالمنا المعاصر، فإن نظام الانتخابات لاختيار الحكّام وأعضاء المجالس النيابية قد انتشر انتشارًا واسعًا. إذ تعتبر الانتخابات هى أسهل الطرق لاختيار ممثلى الشعب وأكثرها فاعلية(١).

ونظام الانتخاب بصورته الحالية فى عصرنا الحاضر لم يكن معروفًا فى التاريخ السياسى الإسلامى.

وإذا أردنا أن نبحث عن كيفية اختيار رجال التشريع فى الدولة الإسلامية فلا بد لنا أن نرجع إلى الكتب والمراجع الحديثة لنتعرف على آراء العلماء والفقهاء المحدثون فى هذا الشأن. وآراؤهم فى هذه المسألة متعددة وتنقسم إلى ثلاثة آراء:

الرأى الأول: يرى الأخذ بنظام التعيين.

الرأى الثانى: يرى الأخذ بنظام الانتخاب.

الرأى الثالث: يرى المزج بين نظام التعيين ونظام الانتخاب.

وفيما يلى عرض لهذه الآراء كل رأى على حدة:

(١) انظر:
- د. سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصر، ص١٦٦.
- د. سعاد الشرقاوى، د. عبد الله ناصف، نظم الانتخابات فى العالم المعاصر وفى مصر، دار النهضة العربية، مارس ١٩٨٤م، ص٥.

الرأى الأول: نظام التعيين

يرى أنصار هذا الرأى أن الطريق إلى اختيار رجال التشريع الإسلامى فى الدولة الإسلامية هو التعيين من قبل الحاكم[1] وحجتهم فى ذلك:

١- أن القرآن الكريم لم ينص صراحة على التعيين أو الانتخاب.

٢- أن الخلفاء الراشدين -رضوان الله عليهم- لم يطبقوا نظام الانتخاب فى اختيار أعضاء السلطة التشريعية.

٣- أن الحاكم المسلم ما دام قد نال ثقة المسلمين، وانتخب بالأغلبية فمن حقه أن يقوم بنفسه باختيار من يتولى التشريع.

٤- ما ورد فى السنة النبوية بمنع طلب الولاية، حيث روى البخارى عن أبى موسى الأشعرى -رضى الله عنه- أنه قال: «دخلت على النبى أنا ورجلان من قومى فقال أحد الرجلين: أمرنا يا رسول الله وقال الآخر مثله. فقال ﷺ: **إنا لا نولى هذا من سأله ولا من حرص عليه**»[2]، ومن ذلك أيضًا ما رواه البخارى عن عبدالرحمن بن سمرة أنه قال: «قال النبى ﷺ: **يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل**

---

(١) لمعرفة المزيد من التفصيل عن حجج هذا الرأى انظر:
- د. حسن عبد الرءوف محمد البدوى، فقه الشورى فى الإسلام، مطبعة التقدم، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، ص٢٠٦.
- هارون طيب جوسوه، السلطة التشريعية فى ماليزيا، رسالة مقدمة للحصول على شهادة «التخصص» الماجستير، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م، من ص٦٠.
- عبد لعروف هاى تيتوفطانى، الشورى ونظامها واختصاصها فى الشريعة يالإسلامية، رسالة مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، للحصول على الماجستير، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م، ص١٣٩، ١٤٠.
- د. بكر أحمد راغب، مرجع سابق، ص١٦٤، ١٦٥.
- د. منير حميد البياتى، الدولة القانونية والنظام السياسى الإسلامى، ص٤٣٤.

(٢) **صحيح**: أخرجه البخارى فى صحيحه ك/ الأحكام ب/ ما يكره من الحرص على الإمارة (ح/ ٧١٤٩) (٣/ ١٢٥) وأخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الإمارة ب/ النهى عن طلب يالإمارة (ح/ ١٧٣٣) (٣/ ١٤٥٦).

الإمارة فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها»[1].

ونظام التعيين هذا يعد كما ذهب عدد من الباحثين -بحق- إلى أنه غير ملائم لظروفنا الحالية؛ إذ أن ذلك ربما كان مقبولاً فى العهود الأولى للإسلام، عندما كان الوازع الدينى قويًا لدى الحاكم والمحكومين على السواء، أما الوازع الدينى حاليًا لدى الحكّام والمحكومين ليس قويًا مثل قوته فى العهود الإسلامية الأولى، وليس هو العامل المسيطر على التشريع، فالحاكم إذا أصبح له الحق فى اختيار رجال التشريع، فإنه قد يختار شخصيات ضعيفة تحسن الطاعة والمجاملة له، ولا تعارضه مهما ارتكب من أفعال فيصبح حكمه حكمًا ديكتاتوريًا، وهذا يتنافى مع مبدأ الشورى الذى أمر به المولى عز وجل.

الرأى الثانى: نظام الانتخاب

يذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن رجال التشريع الإسلامى يجب أن ينتخبوا من قبل الشعب، وليس بالتعيين من قبل الحاكم وحجتهم فى ذلك[2]:

١- أنه يوجد دليل فى القرآن الكريم يؤيد مبدأ الانتخاب وهو قول الله -عز وجل-: ﴿**وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾ [آل عمران: ١٥٩].

---

(١) صحيح: أخرجه البخارى فى صحيحه ك/ الأيمان والنذور ب/ قول الله عز وجل ﴿**لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم..**﴾ (ح/ ٦٦٢٢) (١١/ ٥١٧) وأخرجه فى ك/ الأحكام ب/ من لم يسأل الإمارة أعانه الله عليها (ح/ ٧١٤٦) (١٣/ ١٢٣، ١٢٤) وأخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الإمارة ب/ النهى عن طلب الإمارة (٣/ ١٤٥٦).

(٢) من أصحاب هذا الرأى الدكتور أحمد شوقى الفنجرى (انظر فى ذلك: مؤلفه كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ص٢٠٢: ٢٠٨)، كذلك من أصحاب هذا الرأى أبى الأعلى المودودى، حيث ذهب إلى أن الانتخاب فى هذا الزمان من الطرق المباحة التى يجوز استخدامها بشرط أن لا يستعمل فيها الحيل والوسائل المرذولة (انظر: أبو الأعلى المودودى، تدوين الدستور الإسلامى، ص٣٩). ولمعرفة حجج أصحاب هذا الرأى انظر:
- د. بكر أحمد راغب، مرجع سابق، ص ١٦٥: ١٦٨.
- عبد لعروف هاى تيتوفطانى، مرجع سابق، ص١٤٠: ١٤٣.
- منير حميد البياتى، مرجع سابق، ص٤٣٥، ٤٣٦.

والمقصود بالجماعة الذين يأمر الله -عز وجل- أن يستشيرهم الرسول ﷺ هم جماعة المسلمين، أى ما يسمى فى وقتنا الحاضر بالقاعدة الشعبية، وهذا يعنى فى عصرنا الحاضر أن على الحاكم أن يستشير ممثلى الشعب الذين يختارهم الشعب نفسه لا أن يستشير أصدقاءه الذين يعينهم، ولو كان المقصود فئة خاصة لكانت الآية الكريمة وشاور أصحابك.

٢- كما توجد أدلة من السنة النبوية تؤيد مبدأ الانتخاب منها قوله ﷺ الذى يبين معنى القاعدة الشعبية، حيث يقول عليه الصلاة والسلام: «**عليكم بالسواد الأعظم**»[١] والسواد الأعظم هو جمهور الناس وأغلبية الأمة.

كما أن الرسول ﷺ قد اتبع الانتخاب وذلك فى بيعة العقبة وتفصيل ذلك: أن الأنصار من قبيلتى الأوس والخزرج قد أرسلوا وفدًا منهم مكونًا من ثلاثة وسبعين رجلاً واثنتين من النساء لمبايعة الرسول ﷺ فى العقبة، وبعد البيعة طلب منهم الرسول ﷺ أن ينتخبوا من بينهم اثنى عشر نقيبًا لكى يتولوا أمرهم ويمثلوهم ويكونوا الصلة بينهم وبين الرسول ﷺ وقال فى ذلك ﷺ: «**أخرجوا إلىّ منكم اثنى عشر نقيبًا يكونون على قومهم بما فيهم**»[٢]. فأخرجوا منهم اثنى عشر نقيبًا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس[٣].

ويذهب أصحاب هذا الرأى إلى أن الإسلام يطالبنا دائمًا بالرجوع إلى القاعدة الشعبية فى كل شئون الحكم، وترجمة ذلك فى عصرنا الحالى هى أن يُنتخب من الشعب مجلس من الأشخاص الذين يمثلون الشعب تمثيلاً صادقًا.

٣- الأحاديث النبوية الواردة بمنع طلب الولاية يمكن حملها على طلب الولاية ممن يطلب بها دنيا ورياسة واستعلاء، لا القيام بفرضيتها، أو من ضعيف لا تتوافر

(١) أخرجه ابن ماجة فى سننه ك/ الفتن ب/ السواد الأعظم (ح/ ٣٩٥٠) (٢/ ١٣٠٣) عن أنس به وقال البوصيرى فى الزوائد: فى إسناده خلف الأعمى واسمه حازم بن عطاء وهو ضعيف. وأخرجه عبد بن حميد فى المنتخب (ح/ ١٢٢٠) وأخرجه أحمد فى مسنده عن النعمان بن بشير (٤/ ٢٧٨).

(٢) **رجاله رجال الصحيح**: أخرجه أحمد فى مسنده (٣/ ٤٦٢) عن كعب بن مالك به ضمن حديث طويل وأخرجه ابن خزيمة فى صحيحه مختصراً وأخرجه الطبرانى فى الكبير (١٩/ ٨٩) وأخرجه البيهقى فى دلائل النبوة (٢/ ٤٤٨) كلهم من طرق بن كعب بن مالك به فذكروه.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٣، ص٢٠٤.

فيه شروط الولاية، فالسنة النبوية الناهية عن طلب الولاية ورد فيها تعليل ذلك النهى بأنه التطلع المذموم إلى الولاية للاستعلاء بها وإشباع هوى فى النفس لا للقيام بفرضيتها ويدل على ذلك قوله ﷺ : «**إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة يوم القيامة**»(١)، وكلمة «ستحرصون» تدل على هذا المعنى، فطلب الولاية ليس محظوراً لذاته وإنما المحظور ما يرافقه من الهوى وحب الرئاسة، ولذلك قال بعض الفقهاء «طلب الإمارة لا لذاتها، بل للقيام بواجباتها سنة الأنبياء والمرسلين، وطالب الإمارة لذاتها طلب ملك ورياسة».

كما أن القرآن الكريم ذكر أن سيدنا يوسف -عليه السلام- قد طلب الولاية، حيث جاء فى القرآن الكريم على لسان سيدنا يوسف -عليه السلام- : ﴿**قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾ [يوسف: ٥٥]، ولا يظن أن يوسف- عليه السلام- طلب هذا المنصب حرصًا منه على المنصب، ولكن طلبه ليجعله وسيلة لتحقيق مقاصد ترضى الله ـ عزوجل.

وبعد استعراض الرأيين السابقين فى شأن كيفية اختيار أعضاء السلطة التشريعية فى الدولة الإسلامية، يتبين أن الإسلام لم يأت بنظام معين مرسوم لاختيار هؤلاء، بل ترك الأخذ بالأسلوب المناسب لما يلائم ظروف وأوضاع المجتمع.

والباحث يرى أن الأسلوب المناسب لاختيار رجال التشريع فى الدولة الإسلامية فى عصرنا الحاضر هو الانتخاب؛ وذلك لأنه فى ظل مجتمعاتنا المعاصرة وما وصلت إليه من تقدم ومن تعقيد يصعب معه معرفة رأى الأمة فى شىء معين إلا عن طريق الانتخاب، كما أن نظام الانتخاب أفضل من نظام التعيين الذى يؤدى فى غالب الأحوال إلى استبداد الحكّام.

وإذا كان لم يحدث فى العصور الأولى للإسلام انتخاب لرجال السلطة التشريعية، فإن ذلك يرجع إلى أن هؤلاء الرجال الذين قاموا بمهمة التشريع فى تلك

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخارى فى صحيحه ك/ الأحكام ب/ ما يكره من الحرص على الإمارة (ح/٧١٤٨) (١٣/ ١٢٥) وأخرجه أبو نعيم فى حلية الأولياء (٧/ ٩٣) والبغوى فى شرح السنة (ح/ ٢٤٦٥) (١٠/ ٥٧).

العصور قد وصلوا إلى هذه المكانة بسبب علمهم وسابقتهم فى الإسلام، وجهادهم فى سبيله وصحبتهم لرسول الله ﷺ ولأصحابه -رضوان الله عليهم- ولو أجرى انتخاب فى عصرهم ما نجح غيرهم[1]، وهذا لا يتنافى مع حق الأمة فى اختيار رجال التشريع فى وقتنا الحاضر؛ لأن الحاكم الآن لا يستطيع الوصول إلى خيار الناس وفضلائهم وأهل الخبرة والعلم فيهم بمفرده، بل لا بد من اشتراك جميع أفراد الأمة فى هذا الاختيار حتى يمكن الوصول إلى هؤلاء الناس.

وفى حالة الأخذ بنظام الانتخاب لاختيار رجال التشريع الإسلامى، فإنه يجب الآتى:

١- وضع صفات خاصة للمرشحين أنفسهم، وهى الصفات التى اشترطها الإسلام لأن يكون المرء أهلاً للقيام بهذه المهمة.

٢- وضع حدود للدعاية الانتخابية، وفرض عقوبات على من يخالف هذه الحدود.

٣- عدم السماح لمن يرشح نفسه أن يقوم بدعاية انتخابية تضمن مدح نفسه وإلصاق النقص بغيره والتعرض للأسر والبيوت؛ لأن كل ذلك محرم شرعًا، وفرض العقوبات على من يفعل ذلك، والذى يسمح للمرشح أن يفعله هو أن يُعَرِف نفسه للناخبين ويبين لهم منهجه وخططه الإصلاحية بصدق المسلم القوى الأمين بعيدًا عن الخداع والتمويه، وأن يراعى الآداب والقيم الإسلامية.

٤- وضع عقوبات شديدة لمن يرتكب فعلاً من أفعال تزوير الانتخاب، وكذلك من يقدم رشاوى انتخابية.

٥- الرقابة القضائية على جميع المراحل الانتخابية.

الرأى الثالث: الجمع بين نظامى الانتخاب والتعيين

يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن نظام الانتخاب ربما لا يأتى إلى المجلس التشريعى بمن هو أهل لهذا المجلس؛ لذلك يكون للحاكم الحق فى تعيين عدد من كبار العلماء فى كل فروع العلم المختلفة، وبذلك يكون فى المجلس من هو مثقف ثقافة عامة، ومن هو عالم متخصص فى علمه، بحيث إذا عرض أمر فى الأحكام

(١) د. بكر أحمد راغب، مرجع سابق، ص١٦٢.

الدينية وجد العالم المتخصص فى الشريعة وأحكامها، وإن كان فى الأمور التجريبية وجد العالم المتخصص فى ذلك[1].

والباحث يرى أن هذا الرأى مقبول بشرط أن يكون عدد المعينين قليلاً، وأن تكون نسبتهم إلى نسبة مجموع أعضاء المجلس التشريعى بسيطة، وإن كان الباحث يرى أنه من الأفضل عدم تعيين العلماء كأعضاء فى المجلس التشريعى أى أن يكون اختيار جميع أعضاء المجلس التشريعى بالانتخاب وأن يقوم المجلس بتعيين العلماء كخبراء ومستشارين باللجان التى يستعين بها المجلس -للاستفادة من علمهم وخبراتهم- وذلك حتى لا تثار شكوك حول مصداقية العلماء الذين يعينهم الحاكم كأعضاء فى المجلس التشريعى.

***

(١) انظر: د. حسن عبد الرءوف محمد البدوى، مرجع سابق، ص٢٠٧، ٢٠٨.

المبحث السادس
الحقوق السياسية للمرأة
فى الدولة الإسلامية

تمهيد

عندما جاء الإسلام وجد العرب فى الجاهلية يمتهنون المرأة ويعتبرونها متاعًا للرجل، إذ كانت تورث مع المال والماشية وتباع وترهن[(١)]، بل كانت عادة وأد البنات منتشرة؛ لشدة نفورهم من ولادة الإناث، ويصف القرآن الكريم ذلك بقوله:

﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ [النحل: ٥٨].

ولم تكن المرأة تتمتع بأى حرية كما لم يكن لها شخصية قانونية، والشريعة اليهودية جردت المرأة من معظم حقوقها المدنية، وجعلتها تحت ولاية أبيها وأهلها قبل زواجها، وتحت ولاية زوجها بعد زواجها وفى كلتا الحالتين كانت منزلتها تقترب من منزلة الرقيق.

والديانة المسيحية أوصت صراحة بأن الرجل رأس المرأة[(٢)]، وعند اليونان والرومان وفى شرائع الهند القديمة كانت المرأة مهدرة الحقوق، وليس لها كيان[(٣)].

---

(١) انظر:
- إبراهيم عبد المجيد اللبان، مكانة المرأة فى الإسلام، بحث منشور فى المؤتمر الثانى لمجمع البحوث الإسلامية، المحرم ١٢٨٥هـ، مايو ١٩٦٥، ص٣٠٤: ٣٠٩.
- د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٢٨٥.

(٢) إبراهيم حداد، الحرية عند العرب، بيروت، طبعة ١٩٦٢م، ص٣٣.

(٣) د. عمر ممدوح، تاريخ القانون، «بدون دار نشر»، ١٩٥٤م، ص١٨٩.

وعندما أشرق الإسلام بنوره ساوى بين الرجل والمرأة فى الثواب والجزاء وأوضح أن المعيار الفاصل بينهما هو العمل وليس الجنس، ولقد وردت آيات كثيرة تدل على ذلك منها قوله ـ عز وجل ـ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران: ١٩٥].

وقوله ـ عز شأنه ـ: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١].

وقوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ﴾[النساء: ٣٢].

الحقوق الساسية للمرأة فى الإسلام

يقصد بالحقوق السياسية -فى هذا المجال- تقلد الولايات العامة، وهى ما كانت تشمل إلى جانب أمور الدنيا أمراً من أمور الدين[(١)]، وذلك كالخلافة ووزارة التفويض وولاية القضاء وولاية المظالم وولاية الحسبة، وتشمل الوظائف فى اختصاصاتها حماية الدين والدفاع عنه.

وقد أجمع الفقهاء على عدم جواز تولى المرأة منصب الخلافة؛ وذلك لأن هذا المنصب يتضمن اختصاصات دينية، وسلطات سياسية تخرج عن قدرة المرأة، كذلك أجمع الفقهاء على عدم توليها وزارة التفويض والولايات العامة الكبرى كالإمارة على البلاد، والإمارة على الجهاد[(٢)].

أما بالنسبة لاشتراك المرأة فى الانتخاب وحقها فى الترشيح للوظائف العامة وتوليتها لهذه الوظائف، ومن ذلك اشتراكها فى المجلس النيابى، فقد اختلف

---

(١) انظر:
- د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٢٨٦.
- د. فتحى عبد النبى الوحيدى، الفقه السياسى والدستورى فى الإسلام، ص١٣٨.

(٢) انظر:
- د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٢٨٧، ٢٨٨.
- د. أميمة فؤاد مهنا، المرأة والوظيفة العامة، دار النهضة العربية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، ص٥٤.

الفقهاء المسلمون فى ذلك، فمنهم من يرى أن المرأة لا تتمتع بهذه الحقوق ومنهم من يرى أن المرأة تتمتع بهذه الحقوق(1).

الرأى الأول: الرأى القائل بحرمان المرأة من الحقوق السياسية(2)

أصحاب هذا الرأى يقولون: إن الولاية للرجل وليست للمرأة، فالمرأة بحكم طبيعتها وتكوينها الخلقى تناسب المهمة التى خلقت لأجلها، وهى مهمة الأمومة وحضانة النشء وتربيته، وهذا يجعلها ذات تأثر خاص بالانفعال والميل مع العاطفة، وقيامها بوظائف الولاية العامة يعطل وظيفتها الأصلية التى خلقت لها، ويفوق طاقتها وقدراتها، كما أنه يتعارض مع وجوب قرارها فى بيتها وعدم اختلاطها بالأجانب(3)، و يعزز أصحاب هذا الرأى رأيهم بالقرآن والأحاديث النبوية وما فعله الرسول ﷺ وخلفاؤه الراشدون.

١ - الأدلة المستمدة من القرآن الكريم:

قوله ـ عز وجل ـ: ﴿**وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ**﴾ [النساء: ٣٢].

وقوله - عز شأنه -: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ [النساء: ٣٤].

---

(١) لمزيد من التفصيل عن هذين الرأيين انظر: فهمى هويدى، «مكلمة حول المرأة»، مقالة منشورة بجريدة الأهرام بتاريخ ٣/ ١١/ ١٩٩٨م، الصفحة (١١).

(٢) لمعرفة حجج هذا الرأى انظر: د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، ج٢، ص٣٨٣: ٣٨٥.

(٣) هناك من الباحثين المعاصرين من يؤيد هذا الرأى ويذهب إلى أن المرأة المسلمة لا يصح لها أن تزاحم الرجال فى عملية الانتخاب، أو أن تشغل بالها بمثل هذه الأمور؛ لأنها تؤدى إلى اختلاطها بالرجال، وعليها أن تترك مثل هذه الأمور للرجال، ولها أن تقول رأيها للأب والأخ والزوج فيما تحب وفيما تكره، وأن تكتفى فى أن توجه الخاصة والعامة إلى من ترغب فى انتخابه. (انظر فى ذلك: د. محمد عبد السلام أبو النيل، العلاقات الأسرية فى الإسلام، دار الفكر الإسلامى الحديثة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، ص٢٣٠، ٢٣١).

وقوله – جل شأنه –: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وقوله – سبحانه وتعالى –: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وقوله – عز وجل –: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: ٥٣].

٢– الأدلة المستمدة من السنة النبوية

قول الرسول ﷺ: «**ما أفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأة**»[١].

٣– يدعم أصحاب هذا الرأى رأيهم هذا بما فعله الرسول ﷺ حيث لم يحدث أن ولى امرأة ولاية أو قضاء، وكذلك خلفاؤه الراشدون من بعده، كما أن النساء لم يشتركن فى بيعة أى خليفة من الخلفاء الراشدين ولم يشاركن فى الأمور العامة، وفى ذلك دلالة على عدم جواز ولايتها الوظائف والولايات العامة، كما أن المرأة لم تطلب مشاركة الرجال فى الأمور العامة، ولم يطلب أحد منها ذلك بالرغم من وجود عدد منهن على قدر كبير من الفقه والعلم كأم المؤمنين عائشة ـ رضى الله عنها ـ وغيرها.

الرأى الثانى: الرأى القائل بتمتع المرأة بالحقوق السياسية

أصحاب هذا الرأى يؤيدون حق المرأة فى الانتخاب، وتقلد الولايات والوظائف العامة فيما عدا تقلد منصب الخلافة، أى رئاسة الدولة[٢]، وقد ناقشوا

(١) صحيح: البخارى فى ك المغازى (ح: ٤٤٢٥)، وأحمد فى «مسنده» (٥/ ٣٨ و٤٧).

(٢) حيث إن آراء الفقهاء قد اتفقت على عدم جواز تقلد المرأة هذا المنصب؛ وذلك لأنه يجمع اختصاصات دينية وسلطات سياسية تخرج عن قدرة المرأة، كما أن هذا المنصب يستوجب خوض المعارك والتفاوض وذلك لا تتحمله المرأة فهو فوق طاقتها، ويستندون إلى قول الرسول ﷺ «**ما أفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأة**» انظر د. عبدالحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٢٨٧.
– د. فتحى الوحيدى، مرجع سابق، ص١٣٨.
– د. محمد البلتاجى، بحوث مختارة فى السنة، ١٤١٧هـ، ٩٦/ ١٩٩٧م، مكتبة الشباب، ص١١٤.

أدلة الرأى الأول وردوا عليها، كما أنهم استندوا إلى أدلة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية وسنة الخلفاء الراشدين؛ لإثبات صحة رأيهم، ويمكن إيجازها فى الآتى :

(أ) الرد على أدلة الرأى الأول

١- إذا كانت آيات القرآن الكريم تقرر قوامة الرجال على المرأة، فإن ذلك فى شئون الأسرة فقط، فالعائلة لا بد لها من رئيس يرجع إليه فى حل الخلاف، والرجل أحق بالرياسة فى العائلة من المرأة؛ لأنه أعلم بالمصلحة، وأعطاه الله القدرة فى الحصول على المال؛ لذلك فهو المكلف شرعًا بالإنفاق على المرأة وحمايتها، فهذه القوامة تزيد من مسئولية الرجل، ولا تجعل المرأة مقهورة مسلوبة الإرادة، فكون الشخص قيمًا على آخر هو عبارة عن إرشاده وملاحظاته فى تنفيذ ما يرشد إليه[1]، وقد بيّن الله -عز وجل- أسباب هذه القوامة حيث قال: ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ [النساء: ٣٤]، فتقرير قوامة الرجل على المرأة ليس فيه أى سند لحرمان المرأة من حقوقها السياسية.

٢- ما طلبته الآيات القرآنية من النساء من القرار فى البيوت فهذا خاص بنساء الرسول ﷺ إذ يقول المولى، عز وجل: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**﴾

[الأحزاب: ٣٢- ٣٣].

---

(١) انظر:

- الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، الجزء الخامس، ص٥٦.
- د. محمد بلتاجى، مرجع سابق، ص١١٢.

فالنساء فى عهد الرسول ﷺ بعد نزول هذه الآية كن يخرجن إلى الحج والعمرة والغزوات، ورخص لهن الرسول ﷺ بالذهاب إلى المساجد، حيث قال عليه أفضل الصلاة والسلام: « **لا تمنعوا إماء الله مساجد الله**»[1]، كما رخص لهن بزيارة الوالدين وعيادة المريض وتعزية أقاربهن، وكل ذلك يدل على أن خروج المرأة ليس محظورًا، وإنما المحظور والمحرم هو التبرج والخلوة، وبناءً عليه لا يجوز التعلل به لمنع المرأة من التمتع بالحقوق السياسية.

٣- حديث الرسول ﷺ «**ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة**»[2] قد قاله الرسول ﷺ حينما بلغه أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى؛ لعدم وجود من يتولى الملك من البنين، ويرى بعض العلماء المعاصرين أنه خاص بالإمامة العظمى واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ: «**ولّوا أمرهم**»، وهو تعبير كان يطلق فى صدر الإسلام على الرئاسة العامة لا على غيرها[3].

٤- القول بأنه لم يثبت فى التاريخ الإسلامى أن اشتركت امرأة فى البيعة للخليفة أو القيام بأى عمل سياسى، فإن هذا مردود عليه بأن ذلك ليس دليلاً على حرمان المرأة من الحقوق السياسية؛ إذ أنه لو صح أن يكون ذلك إجماعًا سكوتيًا، فإنه يرد على ذلك بقول الإمام الغزالى: «إنه لا ينسب إلى ساكت قول»، كما أن النبى ﷺ يقول: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[4].

---

(١) **صحيح**: أخرجه البخارى فى صحيحه ك/ الأذان (ح/ ٩٠٠) (٢/ ٣٨٢) وأخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الصلاة ب/ خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة (ح/ ٤٤٢) (٤/ ١٦١).

(٢) **صحيح**: سبق تخريجه فى ص ١١٤.

(٣) د. محمد بلتاجى، مرجع سابق، ص١١٣، ١١٤.

(٤) **إسناده صحيح**: أخرجه البخارى فى ك/ الاعتصام ب/ الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، قول الله تعالى ﴿**واجعلنا للمتقين إمامًا**﴾ (ح/ ٧٢٨٨) (١٣/ ٢٦٤) بلفظ شيء بدل أمر، وأخرجه أحمد فى مسنده (ح/ ٩٩٨٥، ١٠٥٥٦) (٩/ ٣٧٥، ٥١٦) وابن ماجه فى سننه (ح/ ٢٨٨٥) (٢/ ٩٦٣) والدارقطنى في سننه (ح/ ٢٠٤) (٢/ ٢٨١) وذكره ابن حجر فى تلخيص الحبير (ح/ ٢١٤) (١/ ٢٤٥) و قال: متفق عليه.

كما أن عدم تولية امرأة ولاية عامة فى عهد الرسول ﷺ وكذلك فى عهد الخلفاء الراشدين، ليس دليلاً على المنع؛ لأن دليل المنع إنما يكون نهيًا أو نصًا باختصاص الرجال بهذه الولايات ولا يوجد شيء من ذلك[1].

(ب) الأدلة التى تدل على حق المرأة فى التمتع بالحقوق السياسية

يستشهد أصحاب هذا الرأى بأدلة مستمدة من الكتاب والسنة والسوابق التاريخية، والتى تدل على حق المرأة فى ممارسة الحقوق السياسية وتقلد الولايات والوظائف العامة، ويمكن إجمال هذه الأدلة فى الآتى:

١ - القرآن الكريم:

قوله - عز وجل -: ﴿**وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِى عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وهذه الآية تدل على أن المرأة لها حقوق فى مقابل ما عليها من واجبات، فالمساواة واقعة بينها وبين الرجل كذلك قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِى آدَمَ**﴾ [الإسراء: ٧٠].

وبنى آدم تشمل الرجل والمرأة على قدم المساواة وكذلك قوله - عز وجل -: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [الحجرات: ١٣]، فهذه الآية تبين أن التفضيل عند الله بين البشر معياره التقوى وليس النوع أو الجنس أو أى معيار آخر.

وكذلك قوله - عز شأنه -: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ [التوبة: ٧١].

وهذه الآية تؤكد على المساواة بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات لا فرق بينهما، وللمرأة الحق فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يشمل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وبذلك فهى تشترك فى إدارة سياسة الدولة.

(١) د. محمد بلتاجى، مرجع سابق، ص١٣٧.

كما أن المرأة قد اشتركت مع الرجال فى بيعة الرسول ﷺ على الإسلام ، وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾ [الممتحنة : ١٢] .

فهذه الآية تدل على مبايعة النساء للرسول ﷺ ، وفى هذا دليل على مشاركتها الرجال فى أمور السياسة .

٢- السنة النبوية

أصحاب هذا الرأى يستدلون من السنة النبوية الشريفة بما روى من أن السيدة أم سلمة زوج الرسول ﷺ قد أشارت عليه ﷺ بأن ينحر بدنته يوم الحديبية ، وأن يحلق رأسه فإن المسلمين سيفعلون كما يفعل ، فأخذ الرسول ﷺ بمشورتها ، ولذلك سميت مستشارة الرسول ﷺ [(١)] .

ويستدلون أيضًا بما روى من أن أم هانئ قبلت أمان رجلين من بنى مخزوم ، وكان علىّ بن أبى طالب - رضى الله عنه - يريد قتلهما يوم فتح مكة ، فلما علم الرسول ﷺ بذلك أقر أمانها قائلاً : «**قد أجرنا من أجرت وأمّنا من أمّنت**»[(٢)] .

٣- السوابق التاريخية

يستدل من السوابق التاريخية اشتراك المرأة فى بيعة العقبة الثانية ، إذ كان فى وفد الأنصار امرأتان[(٣)] .

---

(١) د . عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، تراجم سيدات بيت النبوة رضى الله عنهن ، دار الكتاب العربى، بيروت، لبنان، (د . ت .)، ص٣٣١ .

(٢) **صحيح**: أخرجه البخارى فى صحيحه ك/ الصلاة ب/ الصلاة فى الثوب الواحد ملتحفًا به (ح/ ٣٥٧) (١/ ٤٦٩) وأخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الحيض ب/ تستر المغتسل بثوب ونحوه (ح/ ٣٣٦) وفى ك/ صلاة المسافرين ب/ استحباب صلاة الضحى (ح/ ٣٣٦) (٦/ ٢٣٣) .

(٣) هما : نسيبة بنت كعب ، «أم عمارة»، إحدى نساء بنى مازن بن النجار ، وأسماء بنت عمرو بن عدى ابن ثابى ، «أم منيع»، إحدى نساء بنى سلمة (انظر ابن هشام، السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، مطبعة مصطفى البابى الحلبى بمصر ، ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م، ج٢، ص٨٤) .

كما يستدل أيضًا بما روى أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ كان فى المسجد يومًا يخطب الناس فنهى عن المغالاة فى المهور، فاعترضته امرأة قائلة له: «ليس ذلك لك يا عمر فإن الله ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء: ٢٠].

فقال عمر ـ رضى الله عنه ـ: «اللهم غفرانك، أكل الناس أفقه من عمر؟» ثم صعد المنبر، وقال: «كنت نهيتكم أن لا تزيدوا فى المهور على أربعمائة درهم فمن شاء فليفعل»(١).

كما أن أم المؤمنين السيدة عائشة ـ رضى الله عنها ـ شاركت فى أمور السياسة، حيث خرجت تطالب بمعاقبة قتلة سيدنا عثمان بن عفان ـ رضى الله عنه ـ(٢)، وكانت على رأس الجيش فى موقعة الجمل، فالمرأة فى العصور الأولى للإسلام كانت تشارك بالرأى كما كانت تشارك أحيانًا فى الغزوات بعلاج الجرحى، بل كانت تقاتل فى بعض الأحيان(٣).

وأساس الولاية فى الإسلام هو القدرة على أدائها ممن هو أهل لقيام المصلحة به، وعلى ذلك فإن حقوق المرأة تتحدد بقدرتها على القيام بما هى أفضل فيه من غيرها(٤).

---

(١) ابن تيمية، عمر بن الخطاب رضى الله عنه، جمع وتعليق محمد مال الله، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى، ربيع الأول ١٤١٠هـ، أكتوبر ١٩٨٩م، ص١٢٣.

(٢) د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، مرجع سابق، ص٢٩٧.

(٣) من هذه النساء: الشفاء بنت عبدالله، فكان عمر رضى الله عنه يُقَدِّمها فى الرأى ويرضاها، والرُّبَيِّع بنت معوذ بن عفراء الأنصارية، كانت غزت مع رسول الله ﷺ فكانت تداوى الجرحى وترد القتلى إلى المدينة، وكانت من المبايعات تحت الشجرة بيعة الرضوان، وأم عمارة الأنصارية وكانت قد شهدت بيعة العقبة وشهدت أحدًا، وشهدت بيعة الرضوان، وشهدت يوم اليمامة فقاتلت حتى أصيبت يدها وجرحت يومئذ اثنتى عشرة جراحة، وأم حكيم بنت الحارث قاتلت الروم مع خالد بن الوليد فقتلت سبعة من جيش الروم (انظر: ابن الأثير، أسد الغابة فى معرفة الصحابة، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا، محمد أحمد عاشور، دار الشعب (د.ت.)، المجلد السابع، ص١٦٢، ١٠٧، ٣٧١، ٣٢١).

(٤) د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٢٩٩.

رأى الباحث

بعد ذكر حجج الفريقين وأدلتهم(١)، فإن الباحث يميل للرأى القائل بتمتع المرأة بالحقوق السياسية ويؤيده، وذلك للآتى :

١ - المجالس النيابية فى الأنظمة الديمقراطية الحديثة تتلخص مهمتها فى تشريع القوانين ومراقبة السلطة التنفيذية ومحاسبتها، والمراقبة والمحاسبة تدخل فى نطاق ما يعرف فى الإسلام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وبالنصيحة فى الدين، وهى واجبة لأئمة المسلمين وعامتهم.

والأمر والنهى والنصيحة فى الإسلام مطلوبة من الرجال والنساء جميعًا(٢)، وفى ذلك يقول الله - عز وجل - : ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ [التوبة : ٧١].

كما روى تميم الدارى أن رسول الله ﷺ قال : «**الدين النصيحة**» قلنا لمن يا رسول الله؟ قال : «**لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»(٣).

---

(١) لمزيد من التفصيل عن أدلة وحجج الفريقين انظر :
- د. رشاد حسن خليل، نظرية المساواة فى الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م، ص٥٩٠ : ٥٩٧.
- د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٢٨٩ : ٢٩٣.
- د. فتحى الوحيدى، مرجع سابق، ص١٣٩ : ١٤١.
- د. محمد أنس قاسم جعفر، الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، دار النهضة العربية، (د. ت.)، ص٥ : ٦٤.
- هبة رءوف عزت، المرأة والعمل السياسى «رؤية إسلامية» رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ص٨٨ : ٩٨.

(٢) انظر :
- الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص٢٢٤، ٢٢٥.
- د. رشاد حسن خليل، مرجع سابق، ص٥٩٧.

(٣) **صحيح**: أخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الإيمان ب/ بيان أن الدين النصيحة (ح/ ٥٥) (١/ ٧٤) وأبو داود فى سننه ك/ الأدب ب/ فى النصيحة (ح/ ٤٩٤٤) (٤/ ٢٨٨) والنسائى فى سننه ك/ البيعة ب/ النصيحة للإمام (٧/ ١٥٦) وأخرجه الترمذى فى سننه ك/ البر والصلة (ح/ ١٩٢٦) وقال : هذا حديث حسن صحيح وأخرجه أحمد فى مسنده (٤/ ١٠٢).

والمرأة إذا كان لها الحق فى أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتنصح وتشير بما تراه صوابًا من الرأى بصفتها الفردية، فإنه من حقها أن تشارك فى مجلس يقوم بهذه المهمة، والأصل فى أمور العادات والمعاملات الإباحة إلا ما جاء فى منعه نص صحيح صريح(١)، وليس فى نصوص القرآن الكريم ما يمنع المرأة من تولى أمر هى مؤهلة للقيام به، بل إن فى آياته على العكس من ذلك، وما يشير إلى تضامن المرأة مع الرجل فى الأمور العامة ومشاركتها له فى تحقيق المصلحة العامة وذلك مثل الآية القرآنية السابقة، ومعنى «ولاية بعضهم لبعض» أن الرجال والنساء يتناصرون لتحقيق المصلحة(٢).

٢- ما يقال من أن السوابق التاريخية فى العصور الإسلامية، لم تعرف دخول المرأة فى مجالس الشورى، فإن هذا ليس بدليل شرعى على المنع، فهذا مما يدخل فى تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال، كما أن الشورى لم تنظم فى تلك العصور تنظيمًا دقيقًا للرجال والنساء على السواء، وهى من الأمور التى جاءت فيها النصوص مجملة مطلقة، وترك تفصيلها وتقييدها لاجتهاد المسلمين حسب ظروفهم الزمانية والمكانية و أحوالهم الاجتماعية(٣).

٣- الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية، ومعرفة الأحكام الشرعية والوقوف على أدلتها باب مفتوح لكل من بلغ مرتبة الاجتهاد من الرجال والنساء على السواء(٤).

٤- عملية الانتخاب يتمثل معناها فى اختيار الأمة من ينيبون عنها فى التشريع ومراقبة الحكومة، وهذه الإنابة تعرف فى الشريعة الإسلامية بالتوكيل، والشريعة قد أباحت للمرأة أن توكل عنها غيرها فى التعبير عن إرادتها وفى رعاية أمورها(٥)،

(١) د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، ج٢، ص٣٧٨.
(٢) د. محمد بلتاجى، مرجع سابق، ص١١١.
(٣) د. يوسف القرضاوى، مرجع سابق، ص٣٧٩.
(٤) انظر:
- د. يوسف القرضاوى، مرجع سابق، ص٣٨٠.
- د. رشاد حسن خليل، مرجع سابق، ص٥٩٧.
- د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٣٠٢.
(٥) انظر:
- الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص٢٣١.
- د. محمد بلتاجى، مرجع سابق، ص١٦٧.
- د. رشاد حسن خليل، مرجع سابق، ص٥٩٧.

وبناء على ذلك فليس هناك ما يمنع من مباشرة المرأة لحق الانتخاب، والمرأة أيضًا أهل لأن يوكلها غيرها[1]، وبذلك يجوز توكيلها للنيابة عن بنات جنسها ـ وذلك قياسًا على جواز توليتها القضاء عن بعض الفقهاء[2]ـ فهناك أمور فى التشريع تتعلق بالمرأة نفسها وبالأسرة، ينبغى أخذ رأى المرأة فيها، وألا تكون غائبة عنها، حيث توجد حالات تكون المرأة فيها أكثر فهمًا وأنفذ بصرًا من الرجال.

٥- قد ورد فى القرآن الكريم قصص عدد من النساء تمتعن بسداد الرأى والحكمة منهن على سبيل المثال قصة ملكة سبأ التى ذكرها القرآن الكريم، وبيّن موقفها من سليمان ـ عليه السلام ـ منذ أن تلقت رسالته من الهدهد، وكيف استشفت من هذه الرسالة الجدية والالتزام، وقامت بجمع الملأ من أشراف قومها على طريقتها فى الحكم ﴿**مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ**﴾ [النمل: ٣٢]، وقد فوّض الرجال الأشداء الأمر إليها لتتصرف فيه بحكمتها ﴿**قَالُوا نَحْنُ أُولُوا قُوَّةٍ وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ**﴾ [النمل: ٣٣]، وقد تصرفت بعد ذلك بمنتهى الذكاء والحكمة حتى أسلمت: ﴿**مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [النمل: ٤٤].

وحكاية هذه القصة فى القرآن الكريم تدل على أن المرأة قد يكون لها من حسن الرأى والتدبير والبصيرة فى شئون الحكم والسياسة ما يعجز عنه كثير من الرجال.

وكذلك قصة خولة بنت ثعلبة ومجادلتها للنبى ﷺ فى شأن ظهار زوجها أوس ابن الصامت لها[3] حتى نزل فيها قرآن كريم، حيث يقول الله ـ عز وجل ـ: ﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ [المجادلة: ١]، وهذا يدل على قوة حجة هذه المرأة.

---

(١) د. محمد بلتاجى، مرجع سابق، ص١١٥.
(٢) حيث أجاز الإمام أبو حنيفة أن تتولى المرأة القضاء فيما تصح فيه شهادتها، بينما أجاز ابن جرير الطبرى توليتها القضاء فى جميع الأحكام (انظر فى ذلك: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، «د. ت.»، ج٢، ص٣٤٤، الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٦٩).
(٣) انظر:
- تفسير الماوردى، راجعه وعلق عليه السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، الجزء الخامس، ص٤٨٧.
- تفسير الفخر الرازى، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص٢٥٠.

وكذلك أيضًا قصة النبى موسى - عليه السلام - مع ابنتى شعيب - عليه السلام -، وقول إحداهما لأبيها شعيب - عليه السلام - بشأن موسى - عليه السلام -: ﴿ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الأَمِينُ ﴾ [القصص: ٢٦]، وهذا يدل على فراسة بنت شعيب - عليه السلام - و قدرتها على الفهم واستنتاج الأمور.

وفى التاريخ الإسلامى نجد أن هناك نساء عديدات بلغن مرتبة عالية من العلم والفقه وتلقى العلم على أيديهن عدد من العلماء والأئمة[1].

وممارسة المرأة لحقوقها السياسية يجب ألا يكون على حساب زوجها وبيتها وأولادها، وأن تمارس هذه الحقوق فى إطار آداب وسلوك الإسلام، حيث يجب عليها أن تلتزم بأدب الاحتشام فى الملبس والمشى والحركة والكلام، وأن تحرص على الوقار، وألا تتعارض مشاركتها فى الحياة السياسية مع الوظيفة الحقيقية للمرأة وهى الزوجية والأمومة، فهى راعية فى بيت زوجها.

فاشتراك المرأة فى الحياة العامة وممارستها للحقوق السياسية يجب أن ينطلق من الرؤية الإسلامية لوضع المرأة ودورها فى المجتمع، حيث إنها هى والرجل شقان متكاملان ومتساويان، والتكامل يأتى نتيجة للتمايز فى الطبيعة، بعكس الرؤية الغربية التى تنطلق من مقولة «الندية» القائمة على التماثل بين الرجل والمرأة بالرغم مما بينهما من تمايز فى الطبيعة مما أدى إلى استرجال المرأة[2]!!

***

(١) من الأمثلة على ذلك: الإمام الذهبى حيث تلقى تعليمه على أيدى عدد من النساء منهن: أسماء بنت محمد بن سالم بن الحسن بن هبة الله بن صصرى «أم الشرف» التغلبية الدمشقية وأسماء بنت محمد ابن عبد الرحيم بن عبد الواحد، وآمنة ابنة الشيخ الفقيه محمد بن أحمد بن عبد الله بن عيسى «أم محمد البعلبكية» وآمة الرحيم بنت الشيخ الفقيه محمد بن أحمد (اليونينى) وخديجة بنت حازم ابن عبد الغنى بن حازم المقدسية (انظر: الإمام شمس الدين الذهبى، معجم شيوخ الذهبي، تحقيق وتعليق د. روحيَّة عبد الرحمن السيوفى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص١٥٠: ١٨٢) والإمام ابن قيم الجوزية تلقى تعليمه على أيدى عدد من النساء منهن: الشهاب النابلسى، وفاطمة بنت جوهر (انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج١، ص و).

(٢) فوزى على خليل، أهل الحد والعقد، مرجع سابق، ص١٩٨.

المبحث السابع

الحقوق السياسية لغير المسلمين فى الدولة الإسلامية

تمهيد :

المجتمع الإسلامى يقوم على أساس العقيدة الإسلامية، ومن ثم كان المسلمون هم أعضاءه بحكم عقيدتهم الإسلامية.

ولكن هذا المجتمع الإسلامى ليس مجتمعًا منغلقًا على نفسه، وإنما هو مجتمع مفتوح لغير المسلمين، فغير المسلم له الحق فى أن يعيش مع المسلمين فى مجتمعهم، وذلك بشرط أن يعلن ولاءه لهذا المجتمع، وخضوعه لنظامه عن طريق قبوله لعقد الذمة الذى يبرمه مع دار الإسلام، فهذا العقد يجعل غير المسلم عضواً فى المجتمع الإسلامى مثله فى ذلك مثل المسلم وإن اختلف أساس كل منهما فأساس جنسية المسلم عقيدته الإسلامية، وأساس جنسية الذمى هو عقد الذمة.

وبالنسبة لحقوق الذميين وواجباتهم فى المجتمع الإسلامى، فإنهم فى ذلك كالمسلمين إلا فى استثناءات قليلة حتى شاع بين الفقهاء المسلمين القول المشهور: «**لهم ما لنا وعليهم ما علينا**»[(١)].

وينبغى بداءة قبل التطرق لمعالجة موضوع مشاركة أهل الذمة فى البرلمان الإسلامى أن نعرف أولاً المقصود بأهل الذمة، وبيان أحكام المساواة بينهم وبين المسلمين.

أهل الذمة

هم غير المسلمين الذين يقيمون مع المسلمين على أن يكون لهم ما لهم وعليهم ما

(١) د. عبدالكريم زيدان، «معاملة الأقليات غير المسلمة والأجانب فى الشريعة الإسلامية»، بحث منشور فى مجلة الحقوق، مجلة تصدرها كلية الحقوق، جامعة الكويت، السنة السابعة، العدد الثالث، ذو الحجة ١٤٠٣هـ، سبتمبر ١٩٨٣م، ص٣٠٧ : ٣١٠.

عليهم، فهم من رعايا الدولة الإسلامية بحكم عقد الذمة الذى عقدوه مع المسلمين وهو يفرض واجبات على الذميين، ويثبت لهم حقوقًا وهو عقد أبدى يسرى على العاقدين وذريتهم من بعدهم(1).

وقد تقررت هذه المساواة بالكتاب والسنة وأقوال الخلفاء والفقهاء، وما جرى عليه العمل فى ظل الدولة الإسلامية، فقد جاء فى الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ [الممتحنة: 8].

وهذه الآية تدعو إلى البر والعدل مع المخالفين فى الدين ما داموا لا يقاتلون المسلمين، كما جاء فى القرآن الكريم قوله ـ سبحانه وتعالى ـ: ﴿**الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ [المائدة: 5].

وهذه الآية الكريمة تدعو إلى تبادل المنافع بين المسلمين والذميين وحسن العشرة بينهم.

---

(1) انظر:
- الشيخ محمد أبو زهرة «العلاقات الدولية فى الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية»، المؤتمر الأول، شوال 1383هـ، مارس 1964م، ص282.
- د. فتحى الوحيدى، الفقه السياسى والدستورى فى الإسلام، مرجع سابق، ص154.
- د. يوسف القرضاوى، الحلال والحرام فى الإسلام، المكتب الإسلامى، الطبعة الثالثة عشرة، 1400هـ، 1980م، ص328.
- د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص310.
- د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام، رسالة دكتوراه، حقوق القاهرة «غير منشورة»، 1382هـ، 1962م، ص22، وأهل الذمة لهم عهد دائم ومؤبد بمعنى أن لهم ذمة الله تعالى، وذمة رسول الله ﷺ، وذمة جماعة المسلمين، وقد قال فيهم الفقهاء المسلمون: «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا»، وأهل الذمة يحملون جنسية دار الإسلام، أى هم مواطنون فى الدولة الإسلامية وعبارة «أهل الذمة» ليست عبارة ذم أو تنقيص، بل هى عبارة توحى بوجوب الرعاية والوفاء، تدينًا وامتثالاً لشرع الله. (انظر: د. يوسف القرضاوى، الحلال والحرام فى الإسلام، مرجع سابق، ص328، 329) والذمة لغة العهد؛ لأن نقضه يوجب الذم (انظر: الجرجانى، التعريفات، ص95).

وجاء فى السنة النبوية قوله ﷺ : «**ألا من ظلم معاهدًا أو كلفه فوق طاقته أو انتقصه أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة**»(١)، وجاء بعهد النبى ﷺ لأهل نجران قوله: «**ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله، على دمائهم وأموالهم وأساقفتهم وشاهدهم وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير**»(٢).

وقد ورد أنه فى عهد عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - تسابق مصرى قبطى مع ابن عمرو بن العاص فاتح مصر، فسبق القبطى ابن عمرو بن العاص الذى قام بضربه فذهب القبطى إلى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - شاكيًا، فاستدعى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - عمرو بن العاص وابنه، ومكّن القبطى من أن يقتص لنفسه، وقال عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قولته المشهورة على مر الزمان: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا».

وورد عن علىّ بن أبى طالب - رضى الله عنه - قوله: «إنما قبلوا عقد الذمة لتكون أموالهم كأموالنا ودماؤهم كدمائنا»(٣).

وقد قال الإمام الشافعى: «إن على المسلمين حماية أهل الذمة من أن يقتلهم العدو أو أن يؤذيهم ورد ظلمه لهم، وأن يستنقذوهم من عدوهم لو أصابهم أو أصاب أموالهم التى تحل لهم»(٤).

وبالنسبة لتولى الذميين الولايات العامة أجمع الفقهاء على أن الولايات التى تشمل أمورًا تتصل بالعقيدة لا يتقلدها إلا مسلم.

وقد أجاز الإمام أبوحنيفة أن يتقلد الذمى القضاء بين أهل دينه متى تراضوا بحكمه، فإذا رفضوا أن يتحاكموا إليه، فإن أحكام الإسلام تطبق عليهم(٥).

---

(١) **إسناده جيد**: أخرجه أبو داود فى سننه ك/ الإمارة ب/ فى تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات (ح/ ٣٠٥٢) (٣/ ١٦٨) وذكره التبريزى فى المشكاة ك/ الجهاد ب/ الصلح (ح/ ٤٠٤٧) (٢/ ١١٨٤) وقال الألبانى: إسناده جيد.

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م، ص٢٨١.

(٣) الكاسانى، بدائع الصنائع، ج٧، ص١١١.

(٤) الشافعى، الأم، كتاب الشعب من مكتبة دار الشعب، (د. ت.)، ج٤، ص١٢٧، ١٢٨.

(٥) الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٦٥، ٦٦.

.. وتوجد ولايات لا تتصل بالعقيدة كوزارة التنفيذ وغيرها من الولايات، يجوز أن يتقلدها الذميون، وذلك لقول الله ـ عز وجل ـ: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾ [آل عمران: ١١٨].

وهذه الآية بينت أسباب عدم اتخاذ غير المسلمين بطانة للمسلمين، وهى إظهارهم البغضاء للمسلمين وعملهم على إفساد أمرهم، وتمنيهم وقوع المسلمين فى الضرر الشديد والمشقة، وأنهم يكنون العداوة والكراهية فى قلوبهم للمسلمين[(١)].

ومفهوم المخالفة يقتضى أن من لا يحملون عداوة للمسلمين، ولا يتمنون الشر لهم يجوز الاستعانة بهم فى تولى شئون الدولة وتقلد الوظائف، ولذلك أجاز الفقهاء الاستعانة بغير المسلمين فى الأمور الفنية التى لا تتصل بالدين[(٢)]، وقد استعان المسلمون بغير المسلمين فى الجهاز الإدارى للدولة الإسلامية، وبدأت هذه السياسة منذ خلافة عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه[(٣)]ـ فكان لأبى موسى الأشعرى والى البصرة فى هذه الفترة، كاتب نصرانى، واستخدم معاوية بن أبى سفيان النصارى فى مصالح الدولة فعهد إلى سرجون بن منصور الرومى بخراج دمشق ثم إلى ابنه منصور بن سرجون[(٤)].

وعمرو بن العاص قد أبقى على البيزنطيين فى أعمالهم بمصر بعد الفتح الإسلامى، كما أن سليمان بن عبد الملك عهد إلى كاتب نصرانى بالإشراف والنفقة على بناء مسجد الجماعة فى بلدة الرملة بفلسطين[(٥)].

---

(١) القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق د. محمد إبراهيم الحفناوى، دار الحديث القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، ج٣، ص١٨٧: ١٨٩.

(٢) د. يوسف القرضاوى، الحلال والحرام فى الإسلام، مرجع سابق، ص٣٣٢.

(٣) يقول الشيخ رشيد رضا: «هذا التساهل الذى جاء به القرآن هو الذى أرشد عمر بن الخطاب إلى جعل رجال دواوينه من الروم، وجرى الخليفتان الآخران وملوك بنى أمية من بعده على ذلك إلى أن نقل الدواوين عبد الملك بن مروان من الرومية إلى العربية، وبهذه السيرة وذلك الإرشاد عمل العباسيون وغيرهم من ملوك المسلمين فى نوط أعمال الدولة باليهود والنصارى والصابئين، ومن ذلك جعل الدولة العثمانية أكثر سفرائها ووكلائها فى بلاد الأجانب من النصارى» (انظر: الشيخ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م، الجزء الرابع، ص٦٩).

(٤) د. نريمان عبد الكريم أحمد، معاملة غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م، ص١٠٩.

(٥) البلاذرى، فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رضوان، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٧٩هـ، ١٩٥٩م، ص١٩٥.

وفى عهد الدولة الفاطمية شكّل أهل الذمة من يهود ونصارى غالبية فى العمل فى دواوين الدولة[1].

وفى إسبانيا الإسلامية تحرر اليهود من القيود المفروضة على نشاطهم الاقتصادى وانتشروا فى جميع ميادين الزراعة، والصناعة، والمال، والمناصب العامة، واشتغل عدد من اليهود أطباء فى بلاط الخلفاء والأمراء، ومنهم من عمل وزيراً ومستشاراً للوزراء[2].

وقد كان الأمراء المسلمون يستعينون فى بعض الأحيان بغير المسلمين فى شئون السياسة والحرب[3]، حيث أجاز العلماء لإمام المسلمين أن يستعين بغير المسلمين

---

(١) ففى خلافة العزيز (٣٦٥:٣٨٦هـ/ ٩٧٥:٩٩٦م) حظى أهل الذمة بنفوذ كبير، إذ لم يقتصر وجودهم على دواوين المالية فقط بل تعداه إلى جميع فروع الإدارة، وقد وصف أحد الشعراء المصريين اسمه «ابن البواب» أهل الذمة بقوله:

يهـود هذا الزمـان قـد بلغـوا … غـاية آمـالهم وقـد ملكوا
العـز فـيهـم والمال عندهم … ومنهم المسـتشـار والملك
يا أهل مصـر إنى نصـحت لكم … تهـودوا فـقـد تهـود الفلك

و فى خلافة المستنصر (٤٣٧ـ٤٩٧هـ/ ١٠٣٥-١٠٩٤م) عمل أهل الذمة فى الوظائف العليا، وسيطروا على دواوين الدولة حتى أصبح مقدمو المملكة والناظرون فى دواوينها وتدبير أمور حكمها نصارى، فضلاً عن مشاركة اليهود فى السيطرة على سياسة الدولة (انظر: د. نريمان عبد الكريم أحمد، مرجع سابق، ص١١٤: ١١٦).

(٢) فقد عُين أحد الأطباء اليهود وهو «حسداى بن شبروط» (٩١٥م-٩٧٠م) مستشاراً لأعظم خليفة من خلفاء قرطبة، وهو الخليفة عبد الرحمن الثالث، وداوى الخليفة من أمراضه، وأظهر من واسع المعرفة وحسن الحكمة فى الأمور السياسية ما دفع الخليفة أن يعينه فى الهيئة الدبلوماسية للدولة وأسندت إليه وظائف هامة فى أمور الدولة المالية، وفى أشبيلية دعا المعتمد إلى بلاطه «إسحق بن بروك» العالم والفلكى، ومنحه لقب أمير.

وفى غرناطة نال «شمويل هلوى ابن نجدلا» شهرة واسعة فى العلم والحكمة، حيث أعجب وزير الملك به وأسكنه فى قصر الحمراء وجعله أمين سره، وبعد ذلك أصبح مستشاره، وأوصى الوزير وهو على فراش الموت أن يخلفه شمويل، وبذلك أصبح شمويل اليهودى فى عام ١٠٢٧م وزيراً فى دولة إسلامية، ولما توفى عام ١٠٥٥م خلفه فى الوزارة ابنه (انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الرابع «١٤»، عصر الإيمان، دار الجيل، بيروت، لبنان «د. ت.» ص٥١، ٥٢) واختير «ابن ميمون» (١١٣٥م: ١٠٢٤م) طبيباً خاصّاً لنور الدين على أكبر أبناء صلاح الدين الأيوبى وللفاضل البيسانى وزير صلاح الدين (انظر: المرجع السابق، ص١٢١).

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٤.

وبخاصة أهل الكتاب فى الشئون الحربية، وأن يسهم لهم فى الغنائم كالمسلمين(١).

ومن ذلك يتضح أن أهل الذمة قد نعموا بحقوق وحريات كثيرة فى دار الإسلام وحصلوا على امتيازات عديدة، وتمتعوا بوضع اجتماعى متميز وعاشوا فى كنف المسلمين حياة سهلة(٢).

وتمتع الذمى بحق التوظف فى الدولة الإسلامية - ولا يختلف مع المسلم فى هذا الحق إلا بمقدار بسيط - يدل على مدى تسامح الدولة الإسلامية مع الذميين، فهى وإن كانت دولة عقيدية إلا أنها أفسحت المجال للذميين للمساهمة فى إدارة شئون الدولة، وهذا أقصى ما يمكن أن يتصوره إنسان منصف من تسامح كريم(٣).

ومما سبق يتبين أنه يجوز أن يتولى أهل الذمة الوظائف التى لا تتعلق بالعقيدة، ما لم يظهر منهم العداء ومحاولة الإفساد فى شئون الدولة، فالأمر يدور مع سلوكهم وعلى هذا السلوك يتوقف تقريب الدولة الإسلامية لهم(٤).

وهذا السلوك من جانب الدولة الإسلامية لا يعد سلوكًا شاذًا غير مألوف خاصة فى العصر الحاضر، فالدول المذهبية فى عصرنا الحاضر لا تولى وظائفها من لا يعتنقون المذهب الذى تعتنقه ولا يدافعون عنه، ومن ذلك ما كان يحدث فى الأنظمة الماركسية حيث كان لا يتولى المناصب القيادية إلا من كان معتنقًا للمذهب الماركسى ومتحمسًا له، والتدرج فى وظائف الدولة يكون تبعًا لدرجة تمسك الأفراد بالمذهب الماركسى ودفاعهم عنه، لذلك نشأت فكرة عضوية الأفراد فى الحزب الواحد المناصر للحكم.

(١) د. يوسف القرضاوى، الحلال والحرام فى الإسلام، مرجع سابق، ص٣٣٢.
(٢) انظر: د. نريمان عبد الكريم أحمد، مرجع سابق، ص ١٩٠. عن عدل المسلمين وتسامحهم مع أهل الذمة انظر: د. يوسف القرضاوى، «الأقليات وتطبيق الشريعة الإسلامية»، المؤتمر الثامن لمجمع البحوث الإسلامية، الأزهر، الجزء الأول، ذو القعدة ١٣٩٧هـ، أكتوبر ١٩٧٧م، ص ٢٢١ : ٢٢٤.
(٣) د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص ٦٢٨.
(٤) د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص ٣١٩.

كذلك نشأت فى مقابلها فكرة العزل السياسى لمن لا يعتنق مذهب الدولة ويظهر معارضته وعدم رضائه لنظام الحكم(١).

وليس الأمر مقصوراً على الدول التى تعتنق المذهب الماركسى، بل إن دول المذهب الفردى لا يتولى فيها الوظائف العليا إلا من هم مؤيدون ومناصرون للحزب الحاكم الحائز على الأغلبية فى الانتخابات(٢).

وبالنسبة لمنصب رئيس الدولة، فقد ذهبت الدول إلى النص فى دساتيرها على عدم جواز ترشيح الأفراد أو العائلات المناهضة لمذهب الدولة لهذا المنصب(٣).

ويذهب الفقهاء المسلمون المحدثون إلى أنه لا بأس من أن يستعين المسلمون حكامًا ورعية بغير المسلمين فى الأمور الفنية التى لا تتصل بالدين مثل أمور الطب والزراعة والصناعة وغيرها، ويشترط أن يكون من يستعان به حسن الرأى فى المسلمين، فإن كان غير مأمون عليهم فلا يجوز الاستعانة به(٤).

أهل الذمة والشورى والانتخاب

لم يثبت فى صدر الإسلام أن الذميين قد اشتركوا فى البيعة أو الشورى، إذ كان ذلك مقصوراً على المسلمين.

وقد كان ذلك متمشيًا مع ظروف بدء الإسلام وأحوال الدولة الإسلامية حيث كانت محاطة بأعدائها من اليهود فى المدينة ومن دولة الروم والدولة الفارسية، وكانت الحروب مستمرة بين الدولة الإسلامية وأعدائها، مما جعل من غير المقبول أن يلجأ الرسول ﷺ والخلفاء من بعده إلى استشارة أهل الذمة(٥).

---

(١) د. مصطفى كمال وصفى، «المشروعية فى الدولة الاشتراكية»، بحث منشور بمجلة العلوم الإدارية، العدد الثانى، ١٩٦٦م، ص ١٣٠.
(٢) د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص ٣٢٠.
(٣) انظر: دستور جمهورية مصر العربية سنة ١٩٥٦م مادة رقم (١٢٠).
(٤) د. يوسف القرضاوى، الحلال والحرام فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٣٢.
(٥) انظر: د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص ٣٢١.
- د. فتحى الوحيدى، مرجع سابق، ص ١٦٠.

ولكن بعد أن ثبتت الدولة الإسلامية دعائمها، وأصبح لها نفوذ قوى، رأينا كيف كان الخلفاء يستشيرون أهل الذمة فى الشئون التى لا تتعلق بالدين أو العقيدة، ونصوص القرآن والسنة لا تمنع ذلك.

ومما سبق يتبين أن المنع كان لظروف معينة وبانتهاء هذه الظروف انتهى منع الذميين من الاشتراك فى الشورى فى الدولة الإسلامية، وأصبح من الجائز مشاركة أهل الذمة للمسلمين فى حق الشورى وحق الانتخاب فيما لا يختص بشئون العقيدة وما يتصل بها(١).

والرأى عند الفقهاء المحدثين أنه يجوز لغير المسلمين من أهل الذمة فى البلاد الإسلامية انتخاب ممثليهم للوظائف النيابية وترشيح أنفسهم لتقلد هذه الوظائف؛ لأن طبيعة هذه الوظائف النيابية تتمثل فى إبداء الرأى وتقديم النصح للهيئة الحاكمة، وعرض مشكلات الجماعة ونحو ذلك، ولا مانع من قيام الذميين بهذه الأمور ومساهمتهم فيها، وذلك قياسًا على ما صرح به الفقهاء من جواز الاستعانة بغير المسلمين إذا كانت هناك مصلحة تتحقق من وراء ذلك(٢).

ومما استند إليه الفقهاء المحدثون قوله ـ عز وجل ـ: ﴿**لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ [الممتحنة: ٨].

فقول الله -عز وجل- يوجب البر والإقساط إلى أهل الذمة المقيمين فى الدولة الإسلامية والذين لم يقاتلوا المسلمين ولم يخرجوهم من ديارهم.

ومن قبيل برهم والإقساط إليهم ـ كما يقول الدكتور يوسف القرضاوى ـ أن يمثلوا فى المجالس النيابية حتى يعبروا عن مطالب جماعتهم، كما تعبر النساء عن مطالب جنسهن(٣).

---

(١) د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص ٣٢١.
(٢) د. رشاد حسن خليل، مرجع سابق، ص ٧٠٤.
(٣) د. يوسف القرضاوى، من فقه الدولة فى الإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ص ١٩٥.

ولقد ذهب البعض إلى أن وجود غير المسلمين فى برلمان الدولة الإسلامية يدخل فى موالاة غير المسلمين وهذا منهى عنه بشدة لقوله ـ عز وجل ـ: ﴿ لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٥١) فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ ﴾ [المائدة: ٥١، ٥٢].

وما ذهب إليه هذا البعض مردود عليه وذلك للآتى:

١ - إن هذه الآيات ليست على إطلاقها وإنما جاءت فى قوم معادين للإسلام وآذوا المسلمين وحاربوهم، وبلغة القرآن الكريم حادوا الله ورسوله، ومما يدل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿ لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ومحادة الله ورسوله ليست مجرد الكفر بهما، بل محاربة دعوتهما، والوقوف فى وجهها ومناصبة المسلمين العداء وإيذائهم(١).

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [الممتحنة: ٨-٩].

فالله -عز وجل- قد قسّم المخالفين فى الدين إلى فريقين: الفريق الأول: لم يقاتل المسلمين فى الدين ولم يخرجوهم من ديارهم، فهؤلاء لهم حق البر والإقساط إليهم.

(١) د. يوسف القرضاوى، من فقه الدولة فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٩٦، ١٩٧، ولنفس المؤلف الحلال والحرام فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٣٠، ٣٣١.

والفريق الثانى: اتخذ موقف العداء من المسلمين بقتالهم للمسلمين أو إخراجهم للمسلمين من ديارهم أو المعونة على ذلك، فهؤلاء يحرم موالاتهم، مثل مشركى مكة الذين آذوا المسلمين وأذاقوهم كثيراً من العذاب، ومفهوم هذا النص أن الفريق الأول لا تحرم موالاته(١).

٢- إن الإسلام قد أباح للمسلم أن يتزوج من أهل الكتاب، والحياة الزوجية يجب أن تقوم على السكون النفسي والمودة والرحمة، وفى ذلك يقول الله ـ عز وجل ـ: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾ [الروم: ٢١] فالمسلم يوادُّ زوجته حتى لو كانت كتابية وكذلك يوادُّ أهلها فهم أصهاره، كما أنهم أخوال وخالات أبنائه، كذلك تربطهم بأمهم الكتابية صلة البر والمودة والرحمة هى وأهلها فهم من ذوى القربى الذين أوجب القرآن وأكدت السنة حقوقهم(٢).

٣- الإسلام قد أعلى الرابطة الدينية على كل رابطة أخرى سواء كانت رابطة إقليمية أم عنصرية أم طبقية، فالمسلم أخو المسلم وأقرب إليه من أبيه أو ابنه أو أخيه غير المسلم.

ولكن هناك أنواعًا أخرى من الأخوة غير الأخوة الدينية اعترف بها الإسلام فهناك الأخوة الوطنية والأخوة القومية والأخوة الإنسانية، ولذلك نجد فى القرآن الكريم قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (١٠٥) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ**﴾ [الشعراء: ١٠٥- ١٠٦].

وقوله ـ جل شأنه ـ: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ (١٦٠) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ**﴾ [الشعراء: ١٦٠- ١٦١].

وقوله ـ تبارك وتعالى ـ فى قوم عاد: ﴿**إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ**﴾ [الشعراء: ١٢٤].

---

(١) د. يوسف القرضاوى، من فقه الدولة فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٩٧.
(٢) المصدر السابق نفسه.

فالله -عز وجل- قد أثبت لهؤلاء الرسل الأخوة مع أقوامهم بالرغم من تكذيب أقوامهم لهم، وكفرهم بهم، فهى أخوة قومية وليست أخوة دينية(١).

ولذلك فالعلاقة بين المسلمين وأهل الذمة فى الدولة الإسلامية هى علاقة أخوة وطنية.

رأى الباحث

الباحث يؤيد اشتراك أهل الذمة فى برلمان الدولة الإسلامية وذلك بناء على ما سبق وبناء على الآتى:

١- فى العصر الحديث أصبحت مهام الولاية العامة ملقاة على عاتق هيئات وليس على عاتق أفراد كما كان يحدث فى العصور القديمة، وصارت الاختصاصات موزعة بين عدد من الهيئات، فأصبحت هناك سلطة تشريعية وسلطة قضائية وسلطة تنفيذية، وصارت كل هيئة من هذه الهيئات تعتمد على الجهد الجماعى.

فالسلطة التشريعية فى عصرنا الحالى تعتمد على الجهد الجماعى، وليس على الجهد الفردى، وذلك حيث تعرض الأمور على أعضاء البرلمان جميعًا، ويصدر القرار بالأغلبية، فالقرار يكون للهيئة لا للأفراد، وإسلامية الهيئة أو البرلمان تتعلق باتباعه أصول المرجعية الإسلامية فيما يصدره من تشريعات، وبذلك يمكن لأهل الذمة أن يشتركوا فى برلمان الدولة الإسلامية، حيث تكون الأغلبية للأعضاء المسلمين وتكون المرجعية الإسلامية هى المهيمنة على كل ما يصدره من تشريعات.

٢- إن هناك دستوراً يحترم جميع أعضاء البرلمان - بما فيهم الأعضاء من أهل الذمة - أحكامه حتى لو كان هناك أعضاء غير راضين عن بعض أحكام الدستور، فإنهم ملزمون باحترامها ما دام العمل بالدستور ساريًا.

٣- أعضاء البرلمان فى حاجة دائمة لآراء الخبراء عند إصدار التشريعات، مثال ذلك أن أعضاء البرلمان فى حاجة إلى رأى الفلاح كخبرة عند إصدار قانون خاص

(١) د. يوسف القرضاوى، من فقه الدولة فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٩٨.

بالزراعة، كذلك وجود أقلية من أهل الذمة فى البرلمان الإسلامى يعطى الخبرة لأعضاء البرلمان المسلمين ويُعرِّفهم مشاكل الأقلية.

٤- وجود أعضاء فى البرلمان الإسلامى من أهل الذمة يعبرون عن مشاكل ورغبات الأقليات فى الدولة الإسلامية من شأنه إشاعة روح الوحدة والتآلف وزيادة التفاهم بين المسلمين وأهل الذمة، كما يُشعر الأقليات بأنهم جزء من نسيج المجتمع يعملون لصالحه لا أن تكون معاول هدم تعمل ضده، أما عدم تمثيل الأقليات فى البرلمان الإسلامى فإنه يُشعر الأقليات بالعزلة ويبعدهم عن نسيج المجتمع، وهذا يغرس فى قلوبهم البغضاء والعداوة للمسلمين، مما يترتب على ذلك إحداث ضرر للدولة الإسلامية، لاسيما إذا استغل أعداء المسلمين ذلك، وقاموا بتحريض الأقليات ضد الدولة الإسلامية عبر وسائل الإعلام المختلفة المنتشرة فى عصرنا الحاضر.

وأخيرًا فإننى أود التركيز على حقيقة لا تغيب وهى أن أهل الذمة من أهل الكتاب لهم وضع خاص[1]، والعرب منهم لهم وضع أخص [2] لاستعرابهم

(١) فقد أباح المولى عز وجل مؤاكلتهم واعتبر طعامهم حلالاً طيبًا، كما أباح مصاهرتهم والتزوج منهم، وفى ذلك يقول الله ـ عز وجل ـ: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٥]، والمصاهرة إحدى الروابط الأساسية التى تربط البشر بعضهم ببعض كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، كما أن الزواج فى نظر الإسلام يقوم على السكون والمودة والرحمة، وهى دعائم الحياة الزوجية كما يقول الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١] والإسلام عندما أباح للمسلم أن يتزوج كتابية، ففى هذا كما يقول د. يوسف القرضاوى: أن يكون أصهار المسلم وأجداد أولاده وجداتهم، وأخوالهم وخالاتهم، وأولاد أخوالهم وخالاتهم من أهل الكتاب، وهؤلاء لهم حقوق صلة الرحم وذوى القربى التى يفرضها الإسلام، وهذا يدل على أعلى مراحل السماحة مع المخالف فى الدين (انظر: د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص ٦٦٨، ٦٦٩).

(٢) د. يوسف القرضاوى، المرجع السابق، ص٦٧١.

وذوبانهم فى أمة العرب، وتكلمهم بلغة القرآن واشتراكهم فى المواريث الثقافية والحضارية للمسلمين، وأقباط مصر قد تشربوا الثقافة الإسلامية أكثر من غيرهم، وامتزجوا بالمسلمين حتى أصبحوا يكونون معًا نسيجًا قوميًا واحدًا، فهم مسلمون بالثقافة والحضارة، ومسيحيون بالعقيدة[1]، وقد أوصى النبى ﷺ كثيرًا بأقباط مصر[2] حيث إن لهم منزلة متميزة ووضعًا خاصًا.

---

(١) فقد عرّف أحدهم وهو الدكتور أنور عبد الملك نفسه عندما سئل من أنت؟ فقال: «أنا مصرى، عربى شرقى، قبطى المولد، مسلم الحضارة» (انظر: مجلة المصور القاهرية، العدد ٣١١٩، الصادر فى ٢٠ يوليو ١٩٨٤م) كما أن هناك كتابًا ومفكرين مسيحيين كتبوا كتابات تدافع عن النبى ﷺ ومن هؤلاء «د. نظمى لوقا» فى كتابه «وا محمداه.. ! تمحيص وإنصاف»، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م، كما أن له موسوعة إسلامية تحوى الكتب الآتية:

١- محمد: الرسالة والرسول

٢- شخصية الرسول بين الحقيقة والأباطيل

٣- وإنك لعلى خلق عظيم

٤- سبيل الله واحد

٥- مع الرسول

(٢) فقد ورد عن أبى ذر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**ستفتحون مصر وهى أرض يسمى فيها القيراط فاستوصوا بأهلها خيرًا، فإن لهم ذمة ورحمًا**» وفى رواية أخرى: «**فإذا افتتحتموها فأحسنوا إلى أهلها، فإن لهم ذمة ورحمًا**» أو قال: «**ذمة وصهرًا**» (انظر: النووى، رياض الصالحين، راجعه وعلق عليه محمد الأنور أحمد البلتاجى، دار التراث العربى، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص١١٣، ١١٤).

حديث صحيح: أخرجه مسلم فى صحيحه ك/ فضائل الصحابة ب/ وصية النبى ﷺ بأهل مصر (ح/ ٢٥٤٣) (٤/ ١٩٧٠) وذكره صاحب المشكاة (ح/ ٥٩١٦) والهندى فى الكنز (ح/ ٣١٧٦٧) (١١/ ٣٦٨) وعزاه لأحمد ومسلم عن أبى ذر رضى الله عنه. أيضًا قد ورد عن أم المؤمنين أم سلمة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ أوصى عند وفاته فقال: «**الله الله فى قبط مصر، فإنكم ستظهرون عليهم ويكونون لكم عدة وأعوانًا فى سبيل الله**». رجاله رجال الصحيح.

والقيراط جزء من الفدان، ولا يزال أهل مصر يستخدمونه فى قياس الأرض وفى عيار الذهب (انظر: النووى، مرجع سابق، ص١١٣) وقد قال العلماء: «الرحم» التى لهم كون هاجر أم إسماعيل - عليه السلام - منهم، و«الصهر» كون مارية أم إبراهيم بن رسول الله ﷺ منهم (انظر: النووى، المرجع سابق، ص١١٤).

وقد ذكر الإمام النووى الأحاديث النبوية التى تحث على حسن معاملة أقباط مصر فى كتابه: «رياض الصالحين» فى باب بر الوالدين وصلة الرحم» (انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٩: ١١٥) وهذا يدل على أهمية الرحم التى أوصى الرسول ﷺ أن توصل بين المسلمين وأقباط مصر.

ومما هو جدير بالذكر أنه قد جرى العمل فى مصر على المساواة بين المصريين جميعًا فى حق الانتخاب والترشيح، فالقوانين الخاصة بالانتخابات لم تفرق بين المسلم وغير المسلم(١).

كما أن الدستور الحالى - الصادر عام ١٩٧١م- فى المادة رقم ٤٠ منه قد ساوى بين المواطنين فى الحقوق والواجبات(٢).

وبناء على ذلك فغير المسلمين لهم الحق فى ترشيح أنفسهم لدخول مجلس الشعب والمشاركة فى وضع التشريعات التى تصدر عنه، وهذا أمر لا يعارضه الباحث لما سبق ذكره وبيانه.

***

---

(١) فقد حددت المادة الخامسة من القانون ٣٨ لسنة ١٩٧٢م المعدلة بالقانون ١٠٩ لسنة ١٩٧٦م شروط من يرشح لعضوية مجلس الشعب وأول هذه الشروط أن يكون مصرى الجنسية ولم تتطلب هذه الشروط أن يكون مسلم الديانة.

(٢) تنص المادة ٤٠ من الدستور على الآتى: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة».

المبحث الثامن

الرأى العام

تمهيد وتقسيم

للرأى العام دور مهم فى وقتنا الحاضر خاصة فى النظم الديمقراطية، ويعد من أهم الضمانات الشعبية لالتزام السلطات ومنها السلطة التشريعية بالحدود التى يجب عليها ألا تتجاوزها، والرأى العام يعتمد أساسًا على أفراد الشعب ومدى وعيهم، والإسلام قد أولى الرقابة الشعبية عنايته، وتعرف هذه الرقابة فى الإسلام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو فرض من فرائض الإسلام.

وبناءً على ما سبق ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين: الأول يعرض للرأى العام. والثانى يتناول الرقابة الشعبية فى الإسلام.

المطلب الأول

الرأى العام *"L'Opinion Publique"*

على الرغم من شيوع هذا الاصطلاح فى عصرنا الحالى، واتفاق الباحثين على أهميته، إلا أنهم لم يتفقوا حتى الآن على تعريف جامع مانع له!

إلا أنه يمكن تعريف الرأى العام بأنه: اجتماع كلمة أفراد الشعب على أمر معين تجاه مشكلة معينة، أو حادث ما، فى حالة انتمائهم إلى مجموعة اجتماعية واحدة[1].

---

(١) لمزيد من التفصيل عن تعريف الرأى العام انظر في الفقه العربى:
- د. رمزى الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستورى، ص ٦٧٠ : ٧٦٢.
- د. صالح حسن سميع، الحرية السياسية، ٥٨٣، ٥٨٤.
وفي الفقه الأجنبى انظر:
- ALBIG (W.): Public Opinion, New York And London, Mc Grawhill Book Company, First Edition, 1939,pp.3-9.

أهمية الرأى العام

الرأى العام يعد قوة اجتماعية تتميز بالانتشار [1] وقد صار قوة ضخمة فى عصرنا الحالى إلى الحد الذى يمكن القول فيه بأن الرأى العام أصبح يمثل الضمان الأساسى للقيم السياسية والدستورية، بحيث إذا انعدم أو ضعف امتهن الحكّام هذه القيم.

فنصوص الدستور وما تنص عليه من ضمانات تتحول إلى نصوص جوفاء بعيدة عن مجال التطبيق العملى ما لم يحمها رأى عام قوى وناضج[2].

وفى الدول الديمقراطية يُعَد الرأى العام عماد الحكم؛ فله دور رئيسى فى إصدار القرارات السياسية، وفى بقاء الحكومات ورؤساء الدول .

ومن الأمثلة على ذلك: فضيحة «ووترجيت» التى حدثت فى الولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث أدان الرأى العام الأمريكى الرئيس نيكسون لتستره على فضيحة تنصت على مقر الحزب الديمقراطى، وقد أدى ذلك أن سارع الرئيس الأمريكى الأسبق نيكسون بتقديم استقالته قبل أن يوجه له مجلس النواب الأمريكى تحت تأثير الرأى العام، الاتهام بسبب مسئوليته فى هذه الفضيحة.

وفى الدول التى تحكم حكمًا استبداديًا فإن للرأى العام دورًا؛ حيث إن الحكم الاستبدادى لا يهمل الرأى العام، ففى هذه الدول يكون الرأى العام نوعين:

النوع الأول: صريح وعلنى، والنوع الثانى: يكاد يكون مجرد همس خافت، وهذا النوع الثانى رغم عدم التصريح به، فإنه ينتقل إلى السلطات الحاكمة عن طريق الشائعات أو أجهزة المباحث والشرطة أو عن طريق المراسلات التى تفرض عليها رقابتها السرية. وتحرص الأنظمة الاستبدادية على استمالته واستقطابه تجاه سياستها؛ لذلك تحاول إقناعه بكل ما تملك من أجهزة الإعلام، وتنشر الشعارات المضللة، والمبادئ الرنانة، وأساليب الترغيب أو الترهيب لدى بعض ضعاف

(١) انظر

- BURDEAU(G.): Traité de science politique, T.III,1982,P.110.

(٢) د. صالح حسن سميع، مرجع سابق، ص ٥٨٥.

النفوس الذين قد ينجحون فى تضليل الرأى العام، والتأثير فى اتجاهاته الحقيقية، فنظم الحكم المستبدة تسعى باستمرار إلى استقطاب الرأى العام تجاه سياساتها [١].

ويُعَد نضوج الرأى العام من الفوارق المميزة بين الديمقراطية والديكتاتورية، فالديكتاتورية تسعى إلى منع كل رأى عام من الظهور، وتعمل على إخضاعه لسياساتها، وتزرعه فى النشء منذ الصغر بحسب ما تراه.

وفى الديمقراطية يراقب الرأى العام كل شيء، وفى الديكتاتورية فالرأى العام مُرَاقَب من قبل أجهزة الدولة.

وقوة الرأى العام تحول دون استبداد البرلمان وتكرهه على تحقيق رغبات الشعب والخضوع لإرادته؛ وذلك لأن البرلمانات تنتخب لمدة محدودة، وهذا يدفع أعضاء البرلمان إلى الاهتمام برغبات الناخبين لكى يفوزوا بعضوية البرلمان [٢].

والرأى العام يستخلص من الصحافة والاجتماعات العامة وآراء المفكرين وتاريخ الأمة وعاداتها وتقاليدها[٣].

ويقسم رجال الفقه الرأى العام عدة تقسيمات

فمن حيث درجة التأثير والوعى ينقسم إلى: رأى عام مسيطر، ورأى عام مستنير، ورأى عام منقاد، ومن حيث مدى الاستمرار ينقسم إلى: رأى عام دائم، ورأى عام مؤقت، ورأى عام يومى، ومن حيث ممثلى الرأى العام ينقسم إلى: رأى عام أغلبية، ورأى عام أقلية، ورأى عام ائتلافى، ورأى عام كلى أو ساحق[٤].

عوامل التأثير فى الرأى العام

إذا كان الرأى العام يعد أهم الضمانات الشعبية لالتزام السلطة بالحدود التى يجب عليها ألا تتجاوزها، ولرد الذين يتولون السلطة إلى جادة الصواب إذا

(١) د. رمزى الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٧٦٢: ٧٦٤.

(٢) د. محمد كامل ليلة، النظم السياسية: الدولة والحكومة، دار الفكر العربى، (د. ت.)، ص ٤٩٥.

(٣) د. أحمد إبراهيم السبيلى، المسئولية السياسية لرئيس الدولة في النظم الوضعية والفكر السياسى الإسلامي، ص ٢٦٧.

(٤) د. رمزى الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستورى، ص ٦٧٥: ٦٧٩.

انحرفوا بالسلطة عن نطاق المشروعية، فإن هناك بعض القوى التى تستطيع أن تؤثر فى هذا الرأى العام، وتعمل على توعيته، وتوجهه وجهة معينة، وأهم هذه القوى: الصحافة، وأجهزة الإعلام، والأحزاب السياسية، فهذه القوى لها دور كبير فى تحريك الرأى العام، وجعله عاملاً فعّالاً فى رقابة السلطات العامة، ومنها السلطة التشريعية.

(أ) الكتب والصحافة وأجهزة الإعلام

تُعَد الكتب والصحافة وأجهزة الإعلام المرئية والمسموعة وسيلة فعالة من وسائل الرقابة الشعبية على الحكّام وسلطات الدولة؛ فهى تستطيع التأثير على الرأى العام بما تنشره من أخبار ومعلومات، بل إنها تستطيع تطويع الحقائق لخدمة أغراضها وتوجهاتها السياسية.

ومن خلال الصحافة وأجهزة الإعلام، يستطيع المواطنون كشف أخطاء سلطات وأجهزة الدولة، وتوجيه النقد للقائمين عليها، وهذا يؤدى إلى توعية المواطنين بحقوقهم السياسية، ومعرفة الواجبات الملقاة عليهم، ومنها رقابة الحكّام.

ولكى تستطيع الصحافة وأجهزة الإعلام أن تباشر دورها هذا؛ فلا بد أن تتمتع بحرية كافية فى التعبير عن مشاكل المواطنين، وفى توجيه النقد للحاكم والمسئولين(١).

(ب) الأحزاب السياسية

ويقصد بالحزب السياسى: جماعة من الناس لهم نظامهم الخاص وأهدافهم، ومبادئهم التى يلتفون حولها ويتمسكون بها، ويدافعون عنها، ويهدفون إلى تحقيق مبادئهم وأهدافهم عن طريق الوصول إلى السلطة، أو الاشتراك فيها(٢)، وتتميز

(١) د. رمضان محمد بطيخ، الرقابة على أداء الجهاز الإدارى، دراسة علمية وعملية فى النظم الوضعية والإسلامية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص ٣٧٨.

(٢) د. رمزى الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستورى، مرجع سابق، ص٦٩٤. ولمعرفة المزيد من التعريفات للحزب السياسى انظر:
- د. سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

النظم الديمقراطية بوجود الأحزاب السياسية[1] . وتعد الأحزاب السياسية العمود الفقرى للنظم الدستورية البرلمانية فى دول الغرب، فهى تعد من أهم لوازم النظم الديمقراطية؛ بحيث لا يمكن الحديث عن ديمقراطية حقيقية دون أن تكون هناك أحزاب سياسية[2] .

وتعمل الأحزاب السياسية على ربط الرأى العام بالحكّام، فالأحزاب السياسية تتصل يوميًا بالرأى العام عن طريق ما تصدره من صحف، وما تعقده من اجتماعات وندوات، وما يقوم به رجالها من جولات فى شتى أنحاء الدولة خاصة فى فترات الانتخابات .

وتُعَد الأحزاب السياسية من أهم العوامل وأكثرها تأثيرًا فى توجيه الرأى العام، وتحديد مساراته[3] ؛ حيث تلعب دورًا رئيسيًا فى بلورة الرأى العام ، وخلق إرادة عامة، وبذلك يكون وجودها سلاحًا ضد التعسف والاستبداد .

وتؤدى الأحزاب مهمتها بتنظيم وترتيب الأفكار والمبادئ الاجتماعية والسياسية المختلفة، كما تقوم بتوجيه الفنيين؛ لتحقيق تلك الأفكار والمبادئ، وبذلك يمكن تكوين رأى عام يوجه سير الأمور .

وتعمل أحزاب المعارضة على رقابة الحزب الحاكم ، وتحول دون استبداده وتُجبره على احترام الحريات والحقوق العامة إذا ما اعتدى عليها[4] .

وفى ظل نظام تعدد الأحزاب، يتولى الحكم الحزب الذى فاز فى الانتخابات باعتباره ممثلاً لأغلبية الرأى العام، ويشكل الحزب أو الأحزاب الأخرى جبهة المعارضة فى المجلس التشريعى باعتبارها تمثل قلة من الرأى العام، وتعتبر أحزاب المعارضة هذه صمام الأمن فى مواجهة تطرف الأغلبية وتحكمها .

= - د. رمزى الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستورى، مرجع سابق، ص٦٩٤، ٦٩٥ .

- د. الشافعى أبوراس، التنظيمات السياسية الشعبية، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق، جامعة القاهرة سنة ١٩٧٤، ص ١٣ وما بعدها.

(١) المرجع السابق، ص٥١ .

(٢) د. رمضان محمد بطيخ، مرجع سابق، ص٣٧٣ .

(٣) د. صالح حسن سميع، الحرية السياسية، مرجع سابق، ص ٥٩٩ .

(٤) د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٦٢٠ .

وفى مثل هذا النظام يسعى كل حزب إلى كسب أكبر قدر ممكن من الرأى العام لكى يحصل على الأغلبية فى المجلس النيابى التى تمكنه من الحكم، وذلك عن طريق إقناع الجماهير بصواب برنامجه، مما يتيح للرأى العام فرصًا عديدة، ومجالات كثيرة للتعبير عن اتجاهاته المختلفة، وبذلك تزداد قوة الرأى العام فى المجتمع (١).

مزايا ووظائف الأحزاب السياسية

للأحزاب السياسية كثير من المزايا والوظائف أهمها : (٢)

١ - توعية الشعب ورفع مداركه السياسية

فالأحزاب من خلال تنافسها فيما بينها، توضح لأعضائها ولغيرهم من أفراد الشعب حقيقة المشكلات السياسية المعروضة على الساحة، وتشرح لهم الأسباب التى تدفعها إلى اتخاذ مواقفها، ومعارضة المواقف الأخرى، وهذا يساعد على وجود وتنمية الوعى السياسى لأفراد الشعب(٣)، فالأحزاب تعد بمثابة مدارس سياسية للشعوب.

٢ - محاسبة الحكّام ورقابتهم

عندما تصل الأحزاب السياسية للحكم بعد فوزها فى الانتخابات، فإنها تعمل على تنفيذ البرنامج الذى وعدت به الناخبين أثناء الانتخابات، ويراقبها فى ذلك أفراد الشعب، والأحزاب المعارضة، كما أن أحزاب المعارضة تعمل على الدوام على كشف أخطاء الحكّام وانحرافاتهم.

---

(١) د. رمزى الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستورى، مرجع سابق، ص٦٩٩.
(٢) لمزيد من التفصيل انظر :
- د. نعمان أحمد الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها فى أنظمة الحكم المعاصرة، رسالة دكتوراه مقدمة لحقوق عين شمس، ١٩٨٣م، ص ٩١ : ١٠١.
- د. محمد مرغنى خيرى، الوجيز في النظم السياسية، ٨٦/ ١٩٨٧م، ص ٢٣٢ : ٢٣٤.
-د. أحمد إبراهيم السبيلى، مرجع سابق، ص ٢٧٣، ٢٧٤.
(٣) د. سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصر، مرجع سابق، ص ٢١٠.

٣- منع استبداد الحكّام

الفرد الواحد قدرته ضعيفة فى مواجهة الحكّام مهما كانت قدراته، بينما أحزاب المعارضة تستطيع أن تجمع قدرات أنصارها وتقدم عونًا حقيقيّا لأعضائها، مما يجعلهم قوة حقيقة فى مواجهة الحكّام، ومنع استبدادهم (١).

٤- تجميع الآراء السياسية وتوضيحها

تستطيع الأحزاب أن تجمع وتنسق بالمناقشة والحوار الحر أفكار وآراء مجموعة كبرى من المواطنين، وتقدمها فى صورة ناضجة منسقة، وذلك يكون أفضل من الآراء الفردية التى تتسم بانعزالها وتشتتها عن بعضها .

٥- الرفع إلى مناصب الحكم بالكفاءات المدربة

يرفع الحزب دائمًا إلى قمة الحزب العناصر النشطة، التى تتميز بالكفاءة العالية، بينما تتراجع إلى الخلف العناصر الأقل كفاءة، وإذا استطاع الحزب أن يصل إلى الحكم فإنه بالطبع يرفع أكفأ أفراده لتولى مقاليد الحكم .

ويقدم الحزب لهم النصح، كما أنه يراقبهم؛ وذلك لأنهم فى النهاية محسوبون عليه خيرًا وشرًا، وفى الدولة التى تنعدم فيها الأحزاب ، أو يوجد فيها حزب واحد فقد لوحظ أن الحكّام كثيرًا ما يختارون معاونيهم على أسس غير سليمة، فيختارون أكثرهم نفاقًا وتملقًا، كما أنه يصعب عليهم فى أغلب الأحيان مراقبتهم؛ فتكون هذه العناصر الفاسدة وبالاً على أفراد الشعب .

٦- ضمان الانتقال السلمى للسلطة

إن وجود عدد من الأحزاب تمارس نشاطها بحرية، وتتنافس فيما بينها على خدمة مصالح البلاد وإرضاء أفراد الشعب، هو أفضل وسيلة لانتقال السلطة وفقًا لإرادة الشعب من حزب لآخر، وهو ما يجنب البلاد ويلات الصراع على السلطة(٢)، ويحقق عامل الوحدة والاستقرار .

(١) د. عصمت سيف الدولة، دفاع عن الوطن، دار الثقافة الجديدة، (د.ت.)، ص ١٢٩ .
(٢) د. محمد مرغنى خيرى، مرجع سابق، ص ٢٣٣، ٢٣٤ .

وإذا كان للأحزاب عدد من المزايا والوظائف المهمة كما سبق ذكر ذلك، فإن لها بعض العيوب التى تؤخذ عليها[1] وهى :

١ – تقسيم المجتمع إلى جماعات وكيانات متصارعة متنافسة .

٢ – تضليل الرأى العام والتغرير به، حيث إن الأحزاب قد تلجأ أحيانًا إلى وسائل الكذب والخداع وأساليب الإثارة، بدلاً من المناقشة الهادفة والنقد الموضوعى البناء .

٣ – سيطرة الأقلية، حيث لوحظ أنه فى كثير من الأحزاب توجد أقلية من الزعماء الأقوياء يسيطرون على الحزب، ويتوارى خلفهم معظم أعضاء الحزب، وهذه الأقلية تسيطر على أعضاء الحزب فى البرلمان وفى الحكومة .

٤ – إضعاف السلطة وعدم الاستقرار، فتعدد الأحزاب وتصارعها يؤدى إلى إشاعة عدم الاستقرار السياسى وسقوط الحكومات، مما يؤدى إلى إضعاف السلطة، وعدم وجود السلطة المسئولة عن الخطط المتوسطة والطويلة اللازمة لإصلاح الأحوال الاقتصادية والاجتماعية .

٥ – عندما تتولى الأحزاب السلطة قد تميل إلى اضطهاد خصومها من الأحزاب الأخرى أحزاب المعارضة .

والواقع أن ازدياد الوعى الشعبى يساهم كثيراً فى بروز مزايا الأحزاب، وتراجع عيوبها[2]، ولعل أقوى ما يؤيد نظام تعدد الأحزاب، هو فشل النظم الأخرى، نظم الحزب الواحد ونظم انعدام الأحزاب[3] .

---

(١) لمزيد من التفصيل عن هذه العيوب انظر :
– د. عبد الحميد متولى، أزمة الأنظمة الديمقراطية، دار المعارف ، الطبعة الثانية، ١٩٦٣م، ص٢٠ : ٧٥ .
– د. محمد مرغنى خيرى، مرجع سابق، ص ٢٣٣، ٢٣٤ .

(٢) عيوب الأحزاب أمكن علاجها بوسائل مختلفة، منها الأخذ بنظام الاستفتاء الشعبى، وتنظيم طريقة الانتخاب، وتقييد سلطة إسقاط الوزارة، وإخضاع الأحزاب لرقابة محايدة. (انظر د. الشافعى أبو راس، مرجع سابق، ص٧٨) .

(٣) د. محمد مرغنى خيرى، مرجع سابق، ص٢٣٥ .

المطلب الثانى

الرقابة الشعبية فى الإسلام

الرقابة الشعبية فى الإسلام هى الرقابة التى يباشرها أفراد الجماعة الإسلامية للتأكد من مدى التزام الحكّام بأحكام الشريعة الإسلامية، فهذه الرقابة تعطى الحق لكل فرد فى الدولة الإسلامية، بل وواجب عليه فى ذات الوقت أن يراقب تصرفات المسئولين والحكّام على جميع المستويات، بما فيهم الخليفة أو الحاكم خاصة أن الإسلام لم يضع نظامًا محددًا لكيفية ممارسة تلك الرقابة، فهو لم يتطلب مثلاً ضرورة أن يباشر الأفراد هذه الرقابة من خلال برلمان أو مجالس شعبية، وإنما تركها دون تقييد، ولهذا كان الخليفة أو الأمير أو أى حاكم من حكّام الدولة الإسلامية يتقبل النقد من أى شخص وفى أى مكان (١).

والرقابة الشعبية تعرف فى الإسلام بما يسمى بـ **«الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر»**.

والمعروف: هو كل قول أو فعل ينبغى قوله أو فعله طبقًا لنصوص الشريعة الإسلامية (٢) ومبادئها العامة.

والمنكر: هو كل معصية حرمتها الشريعة من قول أو فعل، سواء وقعت من مكلف أو غير مكلف، فمن رأى مجنونًا أو صبيًا يتلف الممتلكات الخاصة، فعليه أن يمنعه.

فالمعروف هو كل ما يؤمر به شرعًا، والمنكر هو كل ما ينهى عنه شرعًا(٣) ولكن ما هو أساس مشروعية تلك الرقابة؟ وهل هذه الرقابة فرض عين أم فرض كفاية؟ ومن يمارس هذه الرقابة؟ وصور ممارسة هذه الرقابة؟ وما هى مواصفات المنكر الذى يجب تغييره؟ وما هو دور هذه الرقابة -رقابة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر- فى الرقابة على الحكّام؟

وفيما يلى الإجابة على هذه التساؤلات:

---

(١) د. رمضان محمد بطيخ، مرجع سابق، ص ٣٩٤.

(٢) انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعى، ج١، ص ٤٩٢.

(٣) د. كامل عبد السميع عبد الفتاح بسيوني عمار، حرية الرأى فى الإسلام والمذاهب السياسية المعاصرة، رسالة دكتوراه كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ١٩٩٥م، ص ٣٢٧.

أساس مشروعية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

أولاً: فى القرآن الكريم

قد وردت آيات قرآنية كثيرة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تدل أنه فرض وواجب منها قوله عز وجل: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة: ٧١].

وفى هذه الآية تتقدم فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على فرائض ثابتة هى أركان الإسلام وهى الصلاة والزكاة مما يدل على فرضية ووجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وقوله تبارك شأنه فى وصف المؤمنين: ﴿الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١١٢].

وقوله جل شأنه: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١].

ثانيًا: فى السنة النبوية الشريفة

بجانب هذه الآيات القرآنية السابقة توجد أحاديث نبوية كثيرة تدل على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب وفرض منها:

١ - قوله ﷺ: «**ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر**»(١).

---

(١) **صحيح**: أخرجه أبو داود فى سننه ك/ الأدب ب/ فى الرحمة (ح/ ٤٩٤٣) (٤/ ٢٨٧) والترمذى فى سننه ك/ البر والصلة ب/ ما جاء فى رحمة الصبيان (ح/ ١١١٩، ١١٢٠) (٤/ ٣٢١، ٣٢٢) وقال: حديث حسن صحيح وقد روى عن عبد الله بن عمر ومن غير هذا الوجه أيضًا وأخرجه الحميدى فى=

٢- قوله ﷺ: «**سيد الشهداء عند الله يوم القيامة حمزة بن عبد المطلب ورجل أتى إمامًا جائرًا فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله**»(١).

٣- قوله ﷺ: «**من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**»(٢).

وهذا الحديث النبوى يدل على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قرين الإيمان.

٤- قوله ﷺ: «**والذى نفسى بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابًا منه فتدعونه فلا يستجاب لكم**»(٣).

٥ - قوله ﷺ: «**كلام ابن آدم كله عليه لا له إلا أمرًا بمعروف أو نهيًا عن منكر أو ذكر لله عز وجل**»(٤).

= مسنده (ح/ ٥٨٦) (٢/ ٢٦٨) والبخارى فى الأدب المفرد (ح/ ٣٥٤) والطبرانى فى الكبير (ح/ ٨١٥٤) (٨/ ٣٦٨).

(١) **إسناده صحيح**: أخرجه الحاكم فى المستدرك ك/ الجهاد (ح/ ٢٥٥٧) (٢/ ١٣٠، ١٣١) وقال: صحيح الإسناد. وأخرجه الذهبى نصًا فى ك/ معرفة الصحابة (ح/ ٤٨٨٤) (٣/ ١٩٥) وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وأخرجه الطبرانى فى الأوسط (ح/ ٤٠٧٩) (٤/ ٢٣٨) عند عبدالله بن عباس.

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الإيمان ب/ بيان كون النهى عن المنكر من الإيمان (ح/ ٤٩) (١/ ٢٢، ٢٥) والترمذى فى سننه ك/ الفتن ب/ ما جاء فى تغيير المنكر باليد أو باللسان أو بالقلب (ح/ ٢١٧٢) (٤/ ٤٧٠) وقال: هذا حديث حسن صحيح. والنسائى فى سننه ك/ الإيمان ب/ تفاضل أهل الإيمان (٨/ ١١١، ١١٢) وأبو داود فى سننه ك/ الصلاة ب/ الخطبة يوم العيد (ح/ ١١٤٠) وابن ماجه فى سننه ك/ الإقامة ب/ ما جاء فى صلاة العيدين (ح/ ١٢٧٥) وفى ك/ الفتن ب/ الأمر بالمعروف (ح/ ٤٠١٣).

(٣) **حسن**: أخرجه الترمذى فى سننه ك/ الفتن ب/ ما جاء فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (ح/ ٢١٦٩) (٤/ ٤٦٨) وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن. وأخرجه أحمد فى مسنده (٥/ ٣٨٨) كلاهما عن حذيفة بن اليمان، وأخرجه البيهقى فى السنن الكبرى ك/ آداب القاضى (١٠/ ٩٣).

(٤) **حسن غريب**: أخرجه البخارى فى تاريخه (ح/ ٨٣٧) (١/ ٢٦٢) والترمذى فى سننه ك/ الزهد ب/ ٦٢ (ح/ ٢٤١٢) (٤/ ٦٠٨) وقال: هذا حديث حسن غريب. وذكره البغدادى فى تاريخه (١٢/ ٣٢١، ٤٣٤)، والتبريزى فى المشكاة (ح/ ٢٢٧٥) (٢/ ٧٠٣) وقال: رواه الترمذى وهو حديث غريب.

والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية السابق ذكرها تدل دلالة قاطعة على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مقرون بثواب عظيم، يجب ألا يتهاون المسلم فى أن يناله، كما أنه مقرون بعقاب شديد لمن لم يقم به مما يجب على المسلم أن يبذل كل ما فى وسعه حتى لا يقع تحت طائلة هذا العقاب.

ثالثاً: إجماع الأمة

قد أجمع علماء الأمة على فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[(١)] وأنه فريضة عظيمة وأساس الدين، وفى ذلك يقول حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالى: «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو القطب الأعظم فى الدين، وهو المهم الذى ابتعث الله لها النبيين أجمعين ولو طوى بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة وعمت الفترة وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتسع الخرق وخربت البلاد، وهلك العباد»[(٢)].

وقال ابن حزم: «اتفقت الأمة على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لا خلاف من أحد»[(٣)].

وقال عبد الرحمن بن أبى بكر الدمشقى: «قال المفسرون: هذا كلام خرج مخرج الثناء من الله تعالى والمدح لهذه الأمة ما أقاموا ذلك واتصفوا به، فإذا تركوا الأمر بالمعروف وتواصلوا على المنكر، زال عنهم اسم المدح ولحقهم اسم الذى كان ذلك سبباً لهلاكهم»[(٤)].

ويقول ابن تيمية: «إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصل من الأصول العامة فى الإسلام، وبه كمال الإسلام، وأنه هو الذى أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله»[(٥)].

---

(١) انظر: عبد الرحمن بن أبى بكر الدمشقى، الكنز الأكبر فى المعروف والنهى عن المنكر، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، جـ١، ص١١٦.

(٢) أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، جـ٢، ص٣٣٣.

(٣) ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٤، ص١٧١.

(٤) عبد الرحمن بن أبى بكر الدمشقى، مرجع سابق، جـ١، ص٤٣.

(٥) ابن تيمية، السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، ص٩.

ومما سبق يتبين أن فقهاء الأمة قد اتفقوا على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب وفرض، ولكنهم اختلفوا فى نوعية هذا الفرض هل هو فرض عين أم فرض كفاية؟ وانقسموا بشأن ذلك إلى ثلاثة آراء:

الرأى الأول: وهذا الرأى قال بأن: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية، وهذا رأى الجمهور، وأصحاب هذا الرأى يرون أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مفروض على الجميع، يسقط بقيام بعضهم بهذا الفرض.

وقد استند أصحاب هذا الرأى على أنه فرض كفاية إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [آل عمران: ١٠٤]

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ** ﴾ [آل عمران: ١١٠].

فالآية الأولى توجب وجود طائفة فى الأمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، والآية الثانية تبين أن ذلك الأمر مفروض على الأمة كلها يسقط عنها إذا قام به بعض أفراد الأمة، ويذهب معظم المفسرين إلى أن الآية الأولى تدل على التبعيض مما يدل على أن القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليس واجبًا على كل فرد، وإنما يجب على البعض(١).

الرأى الثانى: وهذا الرأى قال بأن: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين وأصحاب هذا الرأى قلة(٢)، وذهبوا إلى أن «من» من الآية السابقة(٣) ليست للتبعيض فحسب ولكنها قد تكون لبيان الجنس، وقال بعضهم: إنها جاءت على سبيل المجاز كما فى قوله تعالى: ﴿ **يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ** ﴾ [الأحقاف: ٣١]،

---

(١) انظر: القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص١٧٨، ١٧٩.

(٢) انظر: د. كامل عبد السميع عبد الفتاح بسيونى، مرجع سابق، ص ٢٣١.

(٣) وهى آية ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ومعنى الآية لتكونوا أمة آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر، كما قالوا بأن الله تعالى يقول: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ [التوبة: ٧١].

وفى هذه الآية ذكر الله -سبحانه وتعالى- من الواجبات المفروضة على الأمة فرض عين، وهى الصلاة والزكاة، وقد تقدم عليها فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

واستندوا أيضًا إلى قوله ﷺ: «**ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر**»[(١)].

الرأى الثالث: وهذا الرأى يوفق بين الرأيين السابقين، وفى ذلك يقول الإمام الشاطبى: «إنه قد يصح أن يكون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجبًا على الجميع على وجه من التجوز على أساس أن القيام بهذا الفرض قيام بمصلحة عامة، فهم مطالبون بإقامته على الجملة، فبعضهم قادر على القيام به فهم مطالبون بإقامته، ومن لا يقدر على القيام به مطالب بأمر آخر هو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام به، فالقادر إذًا مطالب بإقامة الفرض وغير القادر مطلوب منه تقديم ذلك القادر، وبهذا يرتفع مناط الاختلاف فلا يبقى وجه للمخالفة ظاهر»[(٢)].

ومع أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية عند جمهور العلماء، فإنه فى أحوال كثيرة يُعَد فرض عين منها:

١- إذا كان أحد يقدر على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولا يوجد أحد يقوم به غيره فهو فرض عين، وفى ذلك يقول ابن تيمية: «هو فرض على الكفاية ويصير فرض عين على القادر الذى لم يقم به غيره»[(٣)]، ويقول أبو حامد

(١) **صحيح**: سبق تخريجه فى ص ١٤٥، ١٤٦.
(٢) الشاطبى، الموافقات، جـ١، ص ١٩٨، ١٩٩.
(٣) ابن تيمية، الحسبة فى الإسلام، ص ٣٧١.

الغـزالى : «الأمـر بالمعـروف والنهى عن المنكر واجب وأن فـرضـه لا يسـقط مع القدرة إلا بقيام قائم به» (١).

٢- أنه فرض عين على من تنصبه الدولة الإسلامية للقيام به والذى عرف تاريخيًا باسم المحتسب.

٣- إذا احتاج الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى جدال ومناقشة واحتجاج، كان فرض عين على من يصلح لذلك.

من يمارس الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟

ممارسة الأمـر بالمعـروف والنهى عن المنكر وفـقًـا للرأى القـائل بأن هذا الواجب فرض عين، يقع على عاتق كـافة أفراد الأمة دون تمييز بين جاهل ومتعلم، فالجاهل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فى الأمور الظاهرة والتى لا تحتاج إلى أى اجتهاد كما لو كانت الجريمة قتلاً أو سرقة (٢).

أما جمهور الفقهاء الذين قالوا بأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية فقد اختلفوا فيما بينهم فيمن له ممارسة هذا الواجب، وانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى أن واجب الأمـر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقع إلا على عاتق القادرين، وهم العلماء، واستندوا فى ذلك إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ **وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقالوا: إن هذه الآية تبين من يقع على عـاتقهم واجب القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هم العلماءُ، فلا يجوز أن يدعو إلى الخير إلا من عرفه ولا يقدر على إنكار المنكر إلا من ميّزه، والجاهل لا يسـتطيع القـيام بالأمر بالمعـروف والنهى عن المنكر، فربما ينهى عن معروف ويأمر بمنكر، وربما يغلظ فى موضوع يحتاج إلى لين ويلين فى موضوع يستلزم شدة.

(١) أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٣٩.
(٢) الجصاص، أحكام القرآن، طبعة المطبعة البهية المصرية، ١٣٤٧هـ، جـ٢، ص ٣٥.

الفريق الثانى: ذهب إلى أن من يقع على عاتقهم واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يختلفون باختلاف نوع المخالفة، فإذا كانت المخالفة ظاهرة لا تحتاج إلى اجتهاد وعلم مثل ارتكاب جريمة الرشوة، ففى هذه الحالة يكون واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرضًا على كل مسلم، سواء كان من العلماء أو من غيرهم، أما إذا كان محل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يحتاج إلى إعمال الفكر والاجتهاد، فيكون عندئذ واجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرضًا على العلماء والمجتهدين فقط[1].

ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن تكييف أمور على أنها من قبيل فرض الكفاية كان ذريعة فى أحوال كثيرة لعدم القيام بهذه الفروض الملقاة على عاتق الأمة، ذلك أنه نتيجة لتفسير فرض الكفاية بصورة تضيق منه أو تجعله أدنى فى الرتبة والدرجة من فرض العين قد أشاع بين أفراد الأمة روح السلبية وعدم المبادرة الفردية، واتخاذ هذا التفسير مسوغًا وتبريرًا لقعودهم عن هذا الواجب أو القيام به، فكان ذلك تفريطًا فى فرض الكفاية وتهاونًا فى حقوق الله وحدوده.

وإذا كان فرض الكفاية يعنى أنه إذا قام البعض بهذا الفرض اكتفى به وسقط عن الأمة الوزر وانتفى عنها الإثم، فإذا كان هذا جائزًا فى صلاة الجنازة أو ما شابهها، فإن الأمر ليس على هذا النحو فى فروض تتعلق بمصالح الأمة جميعًا، خاصة مصالح معاشها، فإن العبرة هنا فى فرض الكفاية يكون بتحقيق المقصود وإنجاز المصلحة ودفع المضرة[2]، ووفق هذا الفهم فإن انتشار المفاسد بصورة تهدد بضياع الدين بما يجعل الفرد أو الجماعة الصغيرة غير قادرة على رفع هذا الخطر، فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى هذه الحالة يقع على عاتق الجماعة كلها، وإذا أهملت الجماعة تعمدًا أو تهاونًا أو تغافلاً أثم أفرادها جميعًا.

(١) الفخر الرازى، مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، ١٣٠٨هـ، جـ٣، ص ٢٠.

(٢) د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر «رؤية إسلامية»، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩م، ص ٣٧١: ٣٧٥.

صور تغيير المنكر

قد حدد رسول الله ﷺ صور تغيير المنكر بقوله ﷺ: « **من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»[(١)] ولذلك صور تغيير المنكر ثلاث هى :

١- تغيير المنكر باليد

ويأتى ذلك فى مقدمة الوسائل التى تغير المنكر، ويقع بوجه عام على الحكّام ورجال السلطة فهم مكلفون بمنع المخالفات الشرعية، ولهم الحق فى اللجوء إلى القوة الجبرية، وتقاعسهم عن إزالة المنكر بالقوة الجبرية ولجوؤهم إلى التغيير باللسان أو القلب فيه إطالة لعمر المنكر واستشرائه، أما تغيير الفرد المسلم للمنكر، فإنه إذا ما تيقن المسلم، أو غلب على ظنه أن تغييره للمنكر سوف يترتب عليه وقوع منكر أعم، أو أبقى أثراً، فجمهور العلماء يذهبون إلى ترك تغيير ذلك المنكر[(٢)]، فتغيير المنكر باليد من اختصاص ولى الأمر، وعلى كل من يرى المنكر أن يبلغ السلطات العامة لتتولى إزالته؛ لأن أعظم مهام السلطة العامة فى النظام الإسلامى هو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[(٣)].

٢- تغيير المنكر باللسان

ويكون ذلك بالتعريف أو النصح أو التعنيف بالقول، فالتعريف هو بيان أن ما عليه الحال منكر مع ذكر الحكم الشرعى الذى ينطبق على فعل المنكر لعل مرتكبه لا يعلم أن ما صدر عنه يمثل منكراً، ويجب أن يمارس ذلك باللطف واللين، وذلك حتى لا تأخذ مرتكب المنكر العزة بالإثم، أما النصح، والنصيحة[(٤)] فهى كلمة يعبر

(١) **صحيح**: سبق تخريجه فى ص ١٤٦ .

(٢) د. محمود توفيق محمد سعد، فقه تغيير المنكر، كتاب الأمة، سلسلة فصلية تصدر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، الطبعة الأولى، ربيع الأول ١٤١٥هـ، ص ١٢٩ .

(٣) د. راشد عبد الله سعيد، السلطة العامة ومقاومة طغيانها فى النظام الوضعى والشريعة الإسلامية، ص ٤٠٨ .

(٤) النصح فى اللغة: إخلاص المشورة، والنصيحة: قول فيه دعاء إلى صلاح ونهى عن الفساد. (انظر: المعجم الوسيط، أصدره مجمع اللغة العربية، القاهرة، أشرف على طبعه عبد السلام هارون، الجزء الثانى، ١٣٨١هـ، ١٩٦١م، ص ٩٣٣).

بها عن إرادة الخير للمنصوح، وفى القرآن الكريم قوله تعالى على لسان نوح ـ عليه السلام ـ ﴿وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾ [الأعراف: ٦٢] وعلى لسان هود ﴿وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ [الأعراف: ٦٨].

وقد روى تميم الدارى أن رسول الله ﷺ قال: «**الدين النصيحة** قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: **لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»(١).

والتعنيف بالقول يأتى بعد التعريف والنصح، وذلك إذا لم يجديا فى الإقلاع عن المنكر، فإن مرتكبه يعنف فيغلظ له بالقول على نحو ما جاء فى قوله ـ تعالى ـ على لسان نبيه هود ﴿**وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ**﴾ [هود: ٥٠]، ﴿**وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ**﴾ [هود: ٥٢].

وللعالم أن يأمر غيره أن يغير المنكر بيده إذا كان قادراً على ذلك. وعلى العامة مناصرة العلماء فى هذا، والوقوف معهم والدفع عنهم، والدعاء لهم(٢).

٣- تغيير المنكر بالقلب

ويكون ذلك ببغض المنكر وكرهه والتبرء منه، على أن يكون ذلك خالصاً لله ـ تعالى ـ وأن يكون دافعه لذلك كرهه انتهاك حرمات الله.

والتغيير بالقلب فى مقدور الكافة بخلاف التغيير باليد واللسان حيث يقدر البعض عليهما دون البعض الآخر، لذلك فهو مستطاع من كافة المكلفين إعمالاً لقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦].

والتغيير بالقلب فريضة على كل مسلم لا يسقط إلا بسقوط التكليف(٣).

وإنكار المنكر بالقلب له علامات تدل عليه، وهى بمثابة نتيجة حتمية له، فإذا تخلفت لم يعد الإنكار القلبى حقيقة فى القلب بل مجرد تمنٍّ، وهذه النتيجة هى

(١) صحيح: سبق تخريجه فى ص ١١٩.
(٢) د. محمود توفيق محمد سعد، مرجع سابق، ص ٨٨.
(٣) د. محمود توفيق محمد سعد، مرجع سابق، ص ٨٨.

بغض أصحاب المنكر وعدم مخالطتهم ومجالستهم، فقد جاء في حديث رسول الله ﷺ **«أن أول ما دخل النقص على بنى إسرائيل كان الرجل أول ما يلقى الرجل يقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض، ثم** قال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٧٨]»[١].

وقد حذر صلى الله عليه وسلم من مخالطة الحكّام الظلمة فقال: **«فمن نابذهم نجا، ومن اعتزلهم سلم أو كاد أن يسلم، ومن وقع معهم فى دنياهم فهو منهم»** [٢].

مواصفات المنكر الذى يجب تغييره[٣]

الفرد المسلم أو الفئة المسلمة عند تغييرها للمنكر يجب أن تراعى المواصفات التى يجب توافرها فى المنكر وهى:

١- أن يكون المنكر ظاهرًا بغير تجسس

وهذا ما يدل عليه لفظ الحديث النبوى: **«من رأى منكم منكرًا فليغيره..»**، أى أن المنكر يجب أن يكون ظاهرًا مرئيًا فأما ما استخفى به أعين الناس وأغلق عليه بابه، فلا يجوز لأحد التجسس عليه[٤].

٢- أن يكون المنكر بغير اجتهاد

أى أن يكون هناك إجماع بين العلماء على أنه منكر، أما ما اختلف فيه العلماء المجتهدون قديمًا أو حديثًا بين مجيز ومانع فلا يدخل فى دائرة المنكر[٥].

---

(١) أبو داود فى ك/ الملاحم (ح: ٤٣٣٦)، والبيهقى فى «السنن الكبرى» (١٠/ ٩٣).
(٢) ذكره الزبيدى فى الإتحاف (٦/ ١٢٥) وقال: رواه الطبرانى من حديث لابن عباس بسند ضعيف.
(٣) عبد الرحمن بن أبى بكر الدمشقى، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٢٣: ٢٣١.
(٤) د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص ٦٨٧.
(٥) انظر:
- بيان للناس، تقديم الإمام الأكبر جاد الحق على جاد الحق، الأزهر، الجزء الأول، (د.ت.)، ص ٢٧١.
- د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص٦٨٤، ٦٨٥.

٣- القدرة الفعلية على تغيير المنكر

أى أن يكون من يريد تغيير المنكر قادراً بالفعل على تغيير المنكر سواء كان ذلك بنفسه أو بواسطة من معه من أعوان، وهذا ما يدل عليه الحديث النبوى «**فمن لم يستطع فبلسانه...**» أى من لم يستطع التغيير باليد، فإنه يكتفى بالتغيير باللسان.

٤- عدم خشية منكر أكبر

أى ألا يخشى من تغيير المنكر حدوث منكر أكبر منه، كأن يكون المنكر سبباً لفتنة تنتهك فيها الحرمات وتسفك دماء الأبرياء وتنتهب الأموال، ولهذا قرر العلماء مشروعية السكوت على المنكر مخافة ما هو أنكر منه وأعظم، ارتكاباً لأخف الضررين، واحتمالاً لأهون الشرين(١).

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر له خمس مراتب هى:

١- **التعريف**: وهو تعريف الشخص مرتكب الفعل المحرم بأن ما أقدم عليه مخالف للشرع.

٢- **النهى بالوعظ والنصح**: وذلك فى حالة ما إذا كان مرتكب الفعل يعلم أن فعله ينهى عنه الشرع، ويكون ذلك بالكلام اللطيف.

٣- **التعنيف**: وذلك يكون عند العجز عن المنع باللطف، ويكون ذلك عند الضرورة ولا يكون بالقول الفحش، بل أن يقول له يا جاهل يا أحمق ألا تخاف الله؟ ألا تستحى من الله؟

٤- **التغيير باليد**: ويكون فى المخالفات التى تقبل التغيير باليد وبالقدر المحتاج إليه كإراقة الخمور واستلاب الشىء المغصوب من غاصبه ورده إلى صاحبه.

٥- **التهديد والتخويف بالضرب**: ويجب أن يكون بوسيلة أجازها الشرع لا بوسيلة لا يجيزها الشرع مثل ضرب والد لولده لتأديبه(٢).

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٨٩، ٦٩٠.

(٢) عبد الرحمن بن أبى بكر الدمشقى، مرجع سابق، جـ١، ص ١٨٥.

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليس بواجب على الفرد المسلم فحسب -كما سبق بيانه بشيء من التفصيل- بل إنه من أخص واجبات الحكومة الإسلامية، فجميع الولايات الإسلامية مقصودها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[1]، ويستدل على ذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿**الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ**﴾ [الحج: ٤١].

فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يشكل جوهر وظيفة الدولة الإسلامية، وتعد خيرية الأمة الإسلامية مرتبطة بممارستها لهذه الوظيفة، وفى ذلك يقول الله ـ عز وجل ـ: ﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**﴾ [آل عمران: ١١٠].

فخيرية الأمة خيرية مبادئ وقيم، وليست خيرية عرقية أو جنسية[2]، وهذه الوظيفة قامت بها الدولة الإسلامية على امتداد تاريخها، وكان الانحراف عن ممارستها أحد الأسباب الأساسية لضعفها وانتشار الفساد فيها، كما أن تقصير أفراد الأمة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كان من الأسباب الرئيسية لتسلط الظالمين على مقدرات الأمة، وفى ذلك يقول الرسولﷺ: «**والذى نفسى بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابًا منه فتدعونه فلا يستجاب لكم**» [3].

كما أصبح الاستبداد أصلاً فى الحكم وانعدمت الشورى أو ضعف دورها.

---

(١) انظر:
- ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، طبع بمطبعة الآداب والمؤيد بمصر، ١٣١٧هـ، ص ٢١٦.
- ابن تيمية، الحسبة فى الإسلام، ص٦.
- المودودى، الحكومة الإسلامية، ص ٨٥.

(٢) د. محمد سيد أحمد المسير، نحو دستور إسلامى، دار الطباعة المصرية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، ص٤٣.

(٣) حسن: سبق تخريجه فى ص ١٤٩.

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مصطلحًا إسلاميًا يتسع ليشمل كل ما كلفت به الأمة الإسلامية من الدعوة إلى الدين كله من عقيدة وشريعة وعبادات ونظام للحياة ومبادئ للسياسة والأخلاق. ومعنى الأمر بالمعروف يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمعنى النهى عن المنكر(١).

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مرتبطان بالوصول إلى العدل والحق ودفع المفسدة فى إطار الشرع.

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليسا من المصطلحات الخلقية وإنما هما مصطلحان شرعيان وكلاهما تعبير جامع عما يطالب به دين الله ـ تعالى ـ وشريعته مجموع المكلفين، فكل ما يأمرنا به دين الله ويهدينا من العقائد والأفكار وأصول العبادات ومبادئ السياسة وقواعد الأخلاق والحركة الحضارية فى العمران هو المعروف وكل ما ينهانا عنه من ذلك هو المنكر(٢).

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يكمن بالأساس فى تحقيق حالة من الوعى الجماعى بالمثالية الإسلامية، والتى تؤكد المسئولية الجماعية والتضامنية لأفراد الأمة جميعًا(٣).

ودلالة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أن رسالة المسلم فى عالم الآخرين ليست ملاحظة الوقائع، ولكن فى تغيير مجرى الأحداث بردها إلى اتجاه الخير بقدر ما يستطع، فالإنسان المسلم ليس مجرد إنسان صالح فى نفسه يفعل الخير ويبتعد عن الشر ويعيش فى دائرته الخاصة غير مبال بالخير وهو يراه ينزوى، ولا بالشر وهو يراه ينتشر، بل المسلم إنسان صالح فى نفسه، حريص على أن يصلح غيره(٤)، وفى ذلك يقول الله عز وجل: ﴿ **وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (٣)** ﴾ [العصر: ١: ٣].

---

(١) د. نيفين عبد الخالق مصطفى يوسف، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، ص٨٨.

(٢) د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، التجديد السياسى والواقع المعاصر «رؤية إسلامية»، ص ٣٦٨.

(٣) عبد اللطيف السبكى، المعروف والمنكر فى نظم القرآن، منبر إسلام، العدد الثانى السنة العشرون، صفر ١٣٨٢هـ، يوليو ١٩٦٢م، ص ٤٧.

(٤) د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص ٦٨٢.

فالمسلم حارس من حراس الحق والخير فى الأمة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يعنى يقظة ووعى أفراد المجتمع وإيجابيتهم(١).

فالمنكر فى المجتمع الإسلامى لا يقع إلا فى غفلة من المجتمع المسلم، أو ضعف وتفكك منه، ولهذا لا يشعر بالأمان ويعيش مطاردًا فى المجتمع الإسلامى(٢).

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يوجب على المسلم أن يكون قوامًا على تنفيذ القانون شاعرًا بالمسئولية عن الأعمال العامة، ناهيًا عن الرذيلة، داعيًا إلى الفضيلة(٣).

ويعتبر هذا المبدأ هو الضمانة الأساسية، ضد أى انحراف فى الدولة الإسلامية، ويعد أساس خيرية هذه الأمة، وموطن اختبارها وسعادتها فى الدنيا والآخرة(٤)، ويبين الله -عز وجل- أساس خيرية هذه الأمة على سائر الأمم بقوله عز وجل: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليست مهمة الفرد وحده من دون الحاكم بل هى مسئولية تضامنية للجميع، فهى ليست وظيفة أفراد بأعيانهم لهم صفة رسمية وليست وظيفة الحكومة فقط، وإنما هى وظيفة جماهيرية وظيفة الأمة كلها والتقاعس عن أدائها يهدد بهلاك المجتمع(٥).

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والرقابة على الحكام

لقد كانت الشرائع القديمة ترى فى الملك ذاتًا مقدسة لا يخضع للمساءلة، كما أن عماله وتابعيه يتمتعون بهذه القداسة، ولم يتقرر للأفراد فى مختلف الشرائع حق

(١) د. محمد سيد أحمد المسير، نحو دستور إسلامى، ص٤٤.
(٢) د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص٦٨٣.
(٣) د. محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص ٢٠٩.
(٤) د. هانئ الدرديرى، نظام الشورى الإسلامى مقارنًا بالديمقراطية النيابية المعاصرة، ص ٣٦٦.
(٥) د. محمود توفيق محمد سعد، مرجع سابق، ص ١٤.

مساءلة السلطات العامة إلا مؤخراً وفى العصر الحديث، بينما الوضع فى الإسلام مختلف؛ إذ أن الحاكم وعماله بوصفهم أصحاب سلطة تكون مساءلتهم واجبة على الرعية وجهاداً فى سبيل الله [1]، فالمسلمون سواء أمام الله -عز وجل- لا فرق بينهم إلا بالتقوى، والحاكم فى الإسلام ليس معصوماً من الخطأ، وجمهور الأمة -وعلى رأسهم أهل السنة- ذهبوا إلى أن من حق الأمة بل من واجبها أن تختار الحاكم، وأن تحاسبه وتقوّمه، بل وتعزله، وأن مقاومته واجبة إذا رأت منه كفراً بواحاً [2]، فالحاكم فى الإسلام ليس له فضل على سائر الناس، وإنما هو رجل من الرجال يوجه إليه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فيما يتراءى للناس من الأخطاء فى سياسته العامة والخاصة، ولقد بدأ أبو بكر الصديق -رضى الله عنه- ولايته مؤكداً على هذه المعانى فى خطبته الشهيرة قائلاً: «أيها الناس فإنى قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقومونى» [3]، وإذا كان ذلك وضع الحاكم فى الإسلام، فإن أى سلطة فى الإسلام مهما علت ليست مستثناة من الرقابة والمحاسبة والتقويم، فارتكاب السلطة ما يستوجب حثها على اتباع المعروف ونهيها عن ارتكاب المنكر لهو المسوغ الشرعى لممارسة الرقابة عليها، وفى ذلك يقول الله -عز وجل-: ﴿ **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ** ﴾ [التوبة: ٧١].

ويقول الرسول ﷺ: «**لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق**» [4].

وإذا كان مفهوم الرقابة على السلطة ينبثق منه خضوعها للمناقشة والتقويم وهى تمارس اختصاصاتها [5] فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وثيق الصلة بمفهوم الرقابة على كل سلطات الدولة، فالرؤية الإسلامية للمشاركة السياسية ممثلة فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجعل المسلم إيجابيّاً.

(١) د. فتحى عبد النبى الوحيدى، الفقه السياسى والدستورى فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦٢.
(٢) د. يوسف القرضاوى، من فقه الدولة فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٧.
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، جـ٦، ص ٢٩٤.
(٤) رواه أحمد فى مسنده (ح/ ١٠٩٥) (٢/ ٦٧) والطبرانى فى المعجم الكبير (ح/ ٣٦٧، ٣٨١، ٤٠٧، ٤٣٧) (١٨/ ١٦٥، ١٧٠، ١٧٧، ١٨٥) والبغوى فى شرح السنة (١٠/ ٤٤).
(٥) د. نيفين عبد الخالق مصطفى يوسف، مرجع سابق، ص ٩٨.

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو بمثابة الرأى الحر الشجاع الذى يقول لمن يخالف شرع الله أنت مخالف، ويقول للمحسن إنك قد أحسنت.

والهدف من ممارسة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو تحقيق الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية سواء كان ذلك من الحكّام أو المحكومين.

ضرورة الرفق فى تغيير المنكر

تغيير المنكر ودعوة أهله إلى المعروف يجب أن يتم برفق، وقد أوصانا الرسولﷺ بالرفق فى كل الأمور، وقال عنه صلى الله عليه وسلم: «**إنه ما دخل فى شىء إلا زانه، وما نزع من شىء إلا شانه**»[١]، ولهذا قيل ليكن أمرك بالمعروف معروفًا ونهيك عن المنكر غير منكر[٢]، ونصح الحاكم -كما فى نصح غيره- يجب أن يكون بالرفق والموعظة الحسنة ومن مظاهرها عدم إهانته وفى ذلك يقول صلى الله عليه وسلم: «**من أهان السلطان أهانه الله**»[٣].

وقد روى الإمام الغزالى فى كتابه «الإحياء» أن رجلاً دخل على الخليفة المأمون ليأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، فعنف له فى القول فقال له الخليفة المأمون: يا رجل ارفق، فإن الله بعث من هو خير منك إلى من هو شر منى وأمره بالرفق، بعث موسى وهارون، وهما خير منك إلى فرعون وهو شر منى[٤] فقال لهما: ﴿**اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ**﴾ [طه: ٤٣، ٤٤].

وفى نصح الحكّام لا بد من مراعاة الظروف بدقة، وإذا كانت هناك قنوات شرعية للتوجيه والنقد فينبغى عدم العدول عنها، ومن هذه القنوات المجالس

(١) **صحيح**: أخرجه مسلم فى صحيحه ك/ البر والصلة والآداب ب/ فضل الرفق (ح: ٧٨) (٤/ ٢٠٠٤) وأخرجه أبو داود فى سننه ك/ الجهاد ب/ ما جاء فى الهجرة وسكنى البدو (ح: ٢٤٧٨) (٣/ ٣) وأخرجه أحمد فى مسنده (٦/ ١١٢). وأخرجه البخارى فى الأدب المفرد (ح/ ٤٦٩) وأخرجه ابن حبان فى صحيحه ك/ البر والإحسان ب/ الرفق (ح/ ٥٥٠، ٥٥١).

(٢) ابن تيمية، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ص ١٧.

(٣) **حسن غريب**: أخرجه الترمذى فى سننه ك/ الفتن ب/ ٤٧ (ح: ٢٢٢٤) (٤/ ٥٠٢) وقال: هذا حديث حسن غريب، وأخرجه البغوى فى شرح السنة ك/ الإمارة ب/ الصبر على ما يكره من الأمير ولزوم الجماعة.

(٤) أبو حامد الغزالى، إحياء علوم الدين، جـ٢، ص ٣٦٢.

والتنظيمات المسموح بها ووسائل الإعلام، ومع وجود القنوات الشرعية فلا ينبغى التشهير بذكر الأسماء[١] ولنا فى رسول الله ﷺ أسوة حسنة حيث كان يقول: **«ما بال أقوام يفعلون كذا»** [٢].

وفى ظل النظم الديمقراطية المعاصرة تستطيع أغلبية البرلمان إصدار تشريعات ملزمة، وعن طريق هذه الأغلبية يمكن تغيير المنكر فى الدولة الإسلامية، وأفراد الأمة الإسلامية بمشاركتهم فى الانتخابات لاختيار أعضاء البرلمان، الذين هم فى استطاعتهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، يمكن لأفراد الأمة أن يزيلوا المنكر ويقيموا المعروف فى الدولة الإسلامية.

بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى

لقد قررت الشريعة الإسلامية منذ نزولها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ لتجعل الأفراد تتناصح فيما بينها وتتعاون على فعل المعروف والابتعاد عن المعاصى وتوجه الحكّام وتقوّم عوجهم.

ولم يعرف القانون الوضعى بعض مسائل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا ابتداء من القرن الماضى حيث بدأ يعترف للأفراد بحق التوجيه، وحق النقد، كما قرر للأفراد القبض على المجرم فى حالة التلبس وتسليمه إلى الجهات المختصة.

ولكن القانون الوضعى لم يقرر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على إطلاقه، وإنما قصر تطبيقه على حالات معينة[٣].

***

(١) انظر: بيان للناس، مرجع سابق، ص ٢٢٤.
(٢) أخرجه الزبيدى فى إتحاف السادة المتقين (٥/ ٥٤٢).
(٣) عبد القادر عودة، مرجع سابق، جـ١، ص ٥١٢، ٥١٣.

المبحث التاسع

الدولة الإسلامية وتعدد الأحزاب السياسية

تمهيد

إذا كانت الأحزاب السياسية تقوم بدور مهم فى الحياة السياسية، حيث إنها تعمل على تنمية الوعى السياسى لأفراد الشعب وتحاسب الحكّام وتراقبهم وتمنع استبدادهم، فهل تتسع الدولة الإسلامية لتعدد الأحزاب السياسية[١]؟ ذلك ما يتناوله هذا المبحث.

والأحزاب السياسية على النحو الذى يجرى عليه العمل فى واقعنا المعاصر باعتبارها تكتلات سياسية تعمل بالوسائل الديمقراطية للوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسى معين، تعد من المسائل المستحدثة التى لا عهد للأمة بها من قبل، وقد تفاوتت اجتهادات المعاصرين فى هذه المسألة - كما هو الشأن فى كثير من المسائل المستحدثة - إلى رأيين هما:

(١) هذا السؤال يثار كثيراً ويُلاحق الكتاب والمفكرين الإسلاميين وطلائع الحركة الإسلامية، والذين يوجهون هذا السؤال منهم مَن يكون دافعهم لهذا السؤال هو الخشية على مستقبلهم السياسى فى ظل الدولة الإسلامية المنشودة، ومنهم من يكون دافعهم لهذا السؤال هو إحراج دعاة الحركة الإسلامية وتقديم هذه الحركة إلى الأمة باعتبارها حليفة للديكتاتورية والقهر، حيث إنها لا تبيح تعدد الأحزاب والمعارضة السياسية، وإظهارها بمظهر العاجز عن تقديم تصور لمستقبل العمل السياسى، وإشاعة أن العلاقة بين الإسلام والتعددية والديمقراطية قائمة على الخصومة والطرد المتبادل، بل هناك أبواق كثيرة فى عالمنا الإسلامى والعالم الغربى ما برحت تردد معزوفة الخصومة بين الإسلام والتعددية السياسية، وهؤلاء الذين روجوا لهذا الزعم أو صدقوه خلطوا بين رؤية الإسلام وبين رؤية وممارسة بعض المسلمين.

١- **الرأى الأول**: يرفض إنشاء الأحزاب السياسية فى الدولة الإسلامية.

٢- **الرأى الثانى**: يؤيد إنشاء الأحزاب السياسية فى الدولة الإسلامية فى إطار الالتزام بسيادة الشريعة وعدم الخروج على أصولها.

وفيما يلى عرض بإيجاز لهذين الرأيين والحجج التى استند إليها أصحاب كل رأى:

الرأى الأول الرافض لتعدد الأحزاب السياسية

يرى بعض الباحثين أن نظام التعدد الحزبى لا يتمشى مع تعاليم الإسلام وأصوله؛ وذلك لمخالفته للقواعد الشرعية، ولما يفضى إليه من عواقب منكرة، وأنه يجب أن تسد الذرائع إليه بكل سبيل، وقد استدلوا على ذلك بعدد من الأدلة[(١)] تتمثل فيما يلى:

١- الآيات القرآنية الكريمة تدعو إلى وحدة الجماعة، وعدم الفرقة والتحزب؛ وذلك لأنهما يؤديان إلى انقسام المسلمين وتنازعهم، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ**﴾ [الأنعام: ١٥٩].

وقوله ـ عز شأنه ـ: ﴿**مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٣١) مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ**﴾ [الروم: ٣١- ٣٢].

وقوله ـ تبارك وتعالى ـ: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**﴾ [آل عمران: ١٠٣].

٢- النصوص قد تواترت فى ذم الأحزاب والحزبية، فالأحزاب هم الذين تجمعوا حول المدينة فى غزوة الأحزاب بهدف القضاء على المسلمين، وقد قال الله

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر:
- د. فتحى عبد النبى الوحيدى، مرجع سابق، ص ١٠٨، ١٠٩.
- د. صلاح الصاوى، التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية، ص ٤٣: ٤٨.
- د. حسن عبد الرءوف محمد البدوى، فقه الشورى فى الإسلام، ص ٢٢٤، ٢٢٥.
- د. نعمان أحمد الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها فى أنظمة الحكم المعاصرة، ص ٣٤٠: ٣٤٢.
- د. هانئ الدرديرى، مرجع سابق، ص ٥٧٧.

تعالى: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢].

وقد كان النبي ﷺ يدعو فيها: «**اللهم منزل الكتاب، سريع الحساب، مجرى السحاب، اهزم الأحزاب، اللهم اهزمهم وزلزلهم**»(١).

٣- حركة الحياة على الأرض لا تتحمل سوى حزبين اثنين هما حزب الله وحزب الشيطان، وحزب الله هو الحزب الجامع لكل المؤمنين العاملين بشرع الله، أما حزب الشيطان فهو حزب المارقين الخارجين على شرع الله، وحزب الله أداة جمع ولمّ الشمل، بينما حزب الشيطان أداة فرقة وتنازع وانقسام(٢)، وكل ما يؤدى إلى انقسام المجتمع الإسلامى مخالف لتعاليم الإسلام؛ لذلك فالأحزاب مرفوضة فى المجتمع الإسلامى؛ لأنها تؤدى إلى تنازع أفراده(٣).

٤- إبداء الرأى يجب أن يتم بصورة فردية، فمجلس الشورى الإسلامى يجب ألا ينقسم أعضاؤه إلى جماعات وأحزاب، بل يبدى كل عضو رأيه بصفته الفردية،

---

(١) **حسن صحيح**: أخرجه البخارى فى صحيحه ك/ الجهاد ب/ ما كان النبى ﷺ إذا لم يقاتل أول النهار أخر القتال حتى تزول الشمس (ح: ٢٩٦٦) (٦/ ١٢٠) وأخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الجهاد ب/ كراهة تمنى لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء (ح/ ١٧٤٢) شرح النووى.

(٢) من أنصار هذا الرأى د. صبحى عبده سعيد. حيث يذهب إلى أن تعدد الأحزاب يعنى انقسام المجتمع إلى تكتلات لمصالح طبقية معينة، وتسعى كل منها إلى تغليب مصالحها على مصالح الطبقات الأخرى مما يؤدى إلى نشوء صراع بين الطبقات والطوائف المختلفة بين أفراد الشعب الواحد ينتج عنه تفتيت لوحدة الشعب وضياع لجهد الأمة وإصابتها بالتأخر والضعف. ويقول الدكتور صبحى عبده سعيد أن: «النظام الإسلامى لا يستقيم إلا فى مجتمع لا حزبى» وأنه فى ظل المجتمع المسلم المؤمن المعتصم بحبل الله المتين لا تعرف الفرقة والانقسام بين أخوة الدين، والأحزاب فى المجتمع الإسلامى هى من قبيل أحزاب الشياطين، والمجتمعين تحت مناهج هذه الأحزاب تجمعوا بعيدًا عن راية حزب الله. (انظر فى ذلك: د. صبحى عبده سعيد، السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامى، مرجع سابق، ص ٢٦٨: ٢٧٩. ولنفس المؤلف أيضًا كتاب الحاكم وأصول الحكم، مرجع سابق، ص ١٣٦: ١٤٢).

(٣) د. مصطفى كمال وصفى حيث إنه من أنصار رفض الأحزاب فى المجتمع الإسلامى ويرى أنه لوحدة القاعدة الشعبية وتضامنها فى الدولة الإسلامية، فإنه يجب أن تُمنَع الأحزاب؛ لأنها تؤدى إلى تقاتل أفراد الشعب وهدم المجتمع (انظر فى ذلك: مؤلفه «مصنفة النظم الإسلامية»، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٣٩٧ هـ، ١٩٧٧م، ص ١٩٩).

فالإسلام يرفض أن يتحزب أهل الشورى ويكونوا مع أحزابهم سواء كانت أحزابهم على حق أو على باطل[١].

٥- وجود أحزاب داخل الدولة الإسلامية يقسم ولاء الفرد بين حزبه الذى ينتمى إليه ودولته التى بايعها على السمع والطاعة والنصرة والمعونة.

٦- الأحزاب فى سبيل صراعها على السلطة والوصول إليها تستخدم كافة الوسائل المشروعة وغير المشروعة من تضليل للحقائق والافتراء على الآخرين[٢].

الرأى الثانى المؤيد لتعدد الأحزاب السياسية

يذهب غالبية الباحثين المعاصرين إلى إباحة إقامة أحزاب متعددة فى ظل الحكم الإسلامى؛ لأن ذلك لا يتنافى مع أحكام الإسلام وتعاليمه، وقد قام أصحاب هذا الرأى بمناقشة أدلة الرأى الرافض لتعدد الأحزاب، وردوا عليها كما استندوا إلى عدة حجج وأدلة لتأييد موقفهم كالآتى:

(أ) الرد على أدلة الرأى الرافض لتعدد الأحزاب السياسية[٣]

١- القول بتواتر النصوص فى ذم الأحزاب، وارتباط هذه الكلمة بجنود الشرك الذين تجمعوا للقضاء على الرسول ﷺ قول مجمل يحتاج إلى بيان، فالنصوص لم تذم مطلق الأحزاب، وإنما وردت فى ذم أحزاب مخصوصة هى التى يمكن أن يطلق عليها أحزاب الشرك، فهى أحزاب الشيطان الذين يحاربون الأنبياء، فالذم لا يتعلق بالأحزاب بصورة عامة، بل يتعلق بصورة خاصة من صور الحزبية[٤]، بل إن

(١) د. نعمان أحمد الخطيب، «موقف الفكر السياسى الإسلامى من الأحزاب السياسية»، بحث منشور بمجلة «الإسلام اليوم»، تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة «إيسيسكو» العدد الرابع، رجب ١٤٠٦ هـ، أبريل ١٩٨٦م، ص ١٩.

(٢) صفى الرحمن المباركفورى، الأحزاب السياسية، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ١٤، ١٥.

(٣) لمزيد من التفصيل انظر: د. نعمان أحمد الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها فى أنظمة الحكم المعاصرة، مرجع سابق، ص ٣٤٢: ٣٤٥.

(٤) د. يوسف القرضاوى، المرجعية العليا فى الإسلام للقرآن والسنة، مكتبة وهبة، ١٩٩٢م، ص ٢٨٥، ٢٨٦.

النصوص لم تقتصر على ذكر الأحزاب التى يُراد بها الكفار والمشركون فحسب، بل إن كلمة الأحزاب وردت فى بعض النصوص ويُراد بها المؤمنون وأتباع الأنبياء والرسل من أمثلة ذلك:

قول الله - تعالى -: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [المائدة: ٥٦].

وقوله - عز وجل -: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

فلفظ الحزب إذن يصدق على جماعة الخير كما يصدق على جماعة الشر، واختلاف الرأى ليس مذمومًا؛ لأنه فطرة فطر الله الناس عليها خاصة فى المسائل السياسية والاجتماعية، أما الاختلافات العقائدية فهى المقصودة بالذم، وهذا النوع لا تتطرق إليه برامج الأحزاب السياسية، وإنما ينصب الخلاف على أمور تنظيمية وخطط إجرائية بهدف تحقيق مصالح الأمة، وهذا مما ترك لاجتهاد المسلمين.

٢- القول بأن النظام السياسى الإسلامى لم يعرف التعددية فى صورتها الحزبية المعاصرة، مردود عليه بأن النظام السياسى الإسلامى عرف صوراً للتعددية والمعارضة تلائم ما كان عليه العصر من بساطة، كما أنه لم يكن هناك أى خلاف فى فلسفة الحكم، وقد انتهت هذه الفترة بانتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى ونشأ بعدها الخلاف وثار الجدل وتعددت الآراء[(١)].

٣- ولاء المسلم إنما هو لله ولرسوله ولجماعة المؤمنين، كما قال الله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (٥٥) وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾

[المائدة: ٥٥- ٥٦].

(١) د. نعمان أحمد الخطيب، موقف الفكر الإسلامى من الأحزاب السياسية، مرجع سابق، ص ٢١.

وانتماء الفرد المسلم إلى قبيلة أو إقليم أو نقابة أو حزب لا يتنافى مع انتمائه للدولة وولائه لها .

(ب) حجج الرأى المؤيد لتعدد الأحزاب السياسية(١)

١ - المبادئ الدستورية العامة للإسلام وهى الشورى والعدالة والحرية والمساواة يصعب حمايتها والحفاظ عليها إلا فى نظام يحترم التنظيمات السياسية الشعبية، بل ويضمن لها ممارسة نشاطها فى حدود أحكام الشريعة الإسلامية، وفى عصرنا الحالى الذى تعددت فيه المشاكل واتسعت فيه مجالات تدخل السلطة، أصبح من الصعب على الأفراد إبداء رأيهم وضمان وصوله للحكّام، والأحزاب باعتبارها تنظيمات شعبية سياسية قادرة على إعطاء الأفراد فرص إبداء رأيهم وضمان وصوله للحكّام .

٢ - إذا كان الحاكم فى صدر الإسلام قادرًا على الإحاطة بكل مشاكل عصره، فإن الوضع قد تغير كثيرًا فى العصر الحالى فالمشاكل أصبحت فوق طاقة الحاكم وأصبح فى حاجة شديدة إلى من يقدم له النصح والتوجيه، والمعارضة تقوم بهذه المهمة، والمعارضة نفسها بحاجة إلى من ينظمها ويقودها، والأحزاب السياسية فى الوقت الحاضر تقوم بهذه المهمة .

٣ - الإسلام دين عالمى، وإذا كانت أحكامه موجهة أصلاً لتنظيم أحوال المسلمين، إلا أنه لم يترك غير المسلمين دون حماية أو رعاية، بل أكد على مبدأ مهم هو حسن معاملة غير المسلمين داخل الدولة الإسلامية وقد قال رسول ﷺ : «**ألا من ظلم معاهدًا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة**»(٢) .

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر :
- د. صلاح الصاوى، التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٤ : ٩٦ .
- د. فتحى عبد النبى الوحيدى، الفقه السياسى والدستورى فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٠٥ : ١٠٧ .
- د. نعمان أحمد الخطيب، «موقف الفكر السياسى الإسلامى من الأحزاب السياسية»، مرجع سابق، ص ١٤ : ١٩، ولنفس المؤلف، الأحزاب السياسية ودورها فى أنظمة الحكم المعاصرة، ص ٣٣٦ : ٣٤٠ .
- د. حسن عبد الرءوف محمد البدوى، مرجع سابق، ص ٢٢٥ : ٢٢٧ .

(٢) إسناده جيد : سبق تخريجه فى ص ١٢٥ .

وبمقتضى هذا المبدأ تمنح الأقليات غير المسلمة حق التعبير عن آرائها وحق ممارسة نشاطاتها الفكرية والسياسية من خلال تنظيمات سياسية شعبية، ملتزمين فى وسائل عملهم وأهدافهم بالنظام العام بمفهومه الإسلامى.

٤- الأحزاب السياسية تقوم بوظائف عديدة أهمها عملية الترشيح للمناصب السياسية، وهذا يتفق مع ما يدعو إليه الإسلام من عدم تزكية النفس حيث يقول الله - تعالى -: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم: ٣٢].

فإذا كانت مشروعية الحاكم تستمد أساسًا من بيعة المسلمين، فإنه فى العصر الحالى يصعب إتمام هذه البيعة ما لم تعرف عامة المسلمين المرشح للإمامة وتتأكد من توافر شروط الإمامة فيه، والأحزاب تقوم بهذه المهمة كما أنها تقوم أيضًا بترشيح من تتوافر فيه الشروط.

٥- الاختلاف فى الرأى سنة من سنن البشر، وفى ذلك يقول الله - عز وجل -: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨].

وقد اعتبر المولى - عز وجل - اختلاف الألسنة والألوان آية من آياته - عز وجل - فى خلقه، يعقلها العالمون منهم وفى ذلك يقول تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢].

وإذا كان الأمر كذلك كان الأجدر بالأمة الإسلامية أن تُقَوِّم هذا الخلاف وتنظمه للاستفادة منه فى صلاح المسلمين، فالجهد الجماعى يعطى بلا شك أكثر من الجهد الفردى، وبالتالى إذا كان الصالح العام فى ظل أحكام الشريعة الإسلامية هو هدف الأحزاب لكانت النتيجة أكثر إيجابية وعطاء.

وليس صحيحًا القول إن كل خلاف يؤدى إلى إثارة البغضاء وإفساد المودة، مما يؤدى إلى تمزق المجتمع وإشاعة الفوضى، بل كانت الخلافات فى أحيان كثيرة سببًا فى الوصول إلى الحقيقة وكشف الأخطاء وعاملاً من عوامل البناء، ولقد اختلف

الصحابة - رضوان الله عليهم - فى مسائل فرعية كثيرة ولم يضرهم فى ذلك شيء، بل اختلفوا فى عصر النبى ﷺ فى بعض القضايا، ولم يوجه الرسول ﷺ اللوم لهم لاختلافهم[١]، وقد اعتبر هذا النوع من الاختلاف من باب الرحمة التى وسع الله -عز وجل- بها على الأمة.

٦- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. والشريعة الإسلامية قد أمرت بعدد من المبادئ الأساسية التى يتوقف وجودها أو حسن القيام بها فى واقعنا المعاصر على التعددية السياسية، ومن هذه المبادئ الشورى والرقابة على الحكام.

٧- التاريخ الإسلامى شهد العديد من التعددية فى صورة الفرق الإسلامية كالخوارج والمعتزلة والشيعة والمرجئة ونحوهم، فهى تكتلات سياسية فى الأصل تحزبت حول اختيارات وبرامج سياسية وإن كانت قد كست تحزبها السياسى بآراء ومواقف دينية.

٨- المنع الشرعى يحتاج إلى نص ولا يوجد نص على تحريم الأحزاب فى الدولة الإسلامية[٢].

وأصحاب هذا الرأى المؤيدون لتعدد الأحزاب داخل الدولة الإسلامية، يشترطون لكى تكتسب هذه الأحزاب شرعية وجودها أن يتوافر فيها الشروط الآتية:

١- أن تعترف بالإسلام عقيدة وشريعة ولا تعاديه أو تتنكر له، وإن كان لها اجتهاد خاص فى فهمه فى ضوء الأصول العلمية المقررة، فلا يجوز فى الدولة الإسلامية قيام أحزاب علمانية[٣] تسعى إلى فصل الدين عن الدولة والحكم، وكذلك لا يجوز قيام أحزاب ماركسية تتبنى أيديولوچية تخالف الإسلام.

(١) وذلك مثل اختلافهم فى صلاة العصر فى طريقهم إلى بنى قريظة.

(٢) انظر:

- د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص ٦٥٢ ولنفس المؤلف أيضًا: من فقه الدولة فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٤٧.
- د. محمد سليم العوا، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، ص ٧٦، ٧٧.
- د. جمال أحمد السيد جاد المركبى، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، ص ٣٢٣.

(٣) من أنصار هذا الرأى الدكتور: محمد عمارة حيث يذهب إلى رفض قيام أحزاب علمانية فى الدولة الإسلامية تقوم على أساس المرجعية المادية العلمانية؛ وذلك لأن ثوابت الإسلام لا تبيح الاختلاف =

٢- ألا تعمل لحساب جهة معادية للإسلام ولأمته، أيّا كان اسمها وموقعها فلا يجوز أن ينشأ حزب فى الدولة الإسلامية يدعو إلى الإلحاد أو الإباحية أو يستخف بمقدسات الإسلام، أو يطعن فى الأديان السماوية[1].

وأصحاب هذا الرأى يحددون عدة ضوابط لكى تؤدى ممارسة الأحزاب السياسية لنشاطها فى الدولة الإسلامية فوائدها، ولكى يتجنب تشرذم الأمة وتمزق ولاء الأفراد وآفة التعددية السياسية ومن هذه الضوابط[2]:

= فى أصول الدين المعلومة منه بالضرورة، لكن الحضارة الغربية، التى غزتنا بأيديولوجياتها العلمانية والمادية منذ قرنين قد أحدثت فى فكرنا وواقعنا مستجدات غير إسلامية، منها إباحة التعددية الحزبية والفكرية التى لا تلتزم بالمرجعية الإسلامية، ولا تحتكم إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة، فقامت بديار الإسلام أحزاب علمانية كثير منها قابضة على ناصية الحكم ومؤسساته فى العالم الإسلامى وهذه الأحزاب لا تلتزم فى مشاريعها النهضوية وبرامجها السياسية وأيديولوجياتها الفكرية بالمرجعية الإسلامية، وترفض قيام أحزاب ذات توجه إسلامى بحجة أن أنصارها يرفضون وجود الأحزاب العلمانية فى حالة فوزها فى الانتخابات والوصول إلى الحكم.

وأمام هذه الواقع المعاصر فإن الدكتور محمد عمارة رغم استنكاره لقيام أحزاب علمانية فإنه يذهب إلى عدم الحجر على حرية أنصار الأحزاب العلمانية والسماح بوجودها فى ظل الدولة الإسلامية، وأن تنازلها الأحزاب الإسلامية بالفكر والعمل السياسى لتطهير الواقع الإسلامى منهم، والتعامل مع هذه الظاهرة باعتبارها محظوراً نتعايش معه نزولاً على حكم الضرورات إلى أن يأذن الله العلى القدير بتصفيتها فكريًا بين الجماهير. ولهذا التوجه مصلحة للأحزاب الإسلامية لأن الحجر على هذه الأحزاب بدعوى أنها تحجر على الأحزاب العلمانية فيه إطالة لعمر الأحزاب العلمانية القابضة على ناصية الحكم، أما عدم حجر الأحزاب الإسلامية لهذه الأحزاب العلمانية على أساس من قاعدة المعاملة بالمثل فيه فتح باب الحرية للأحزاب الإسلامية كى تواجه هذه الأحزاب العلمانية، ويكون الاحتكام إلى جماهير الأمة الإسلامية التى لا يحركها محرك سوى الإسلام.

ويقرر الدكتور محمد عمارة بأن اجتهاده هذا موازنة بين «المضرة» و«المصلحة» فى هذه «النازلة» التى أحدثتها الغزوة الحضارية الغربية فى دول العالم الإسلامى (انظر: د. محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥م، ص ٩٠، ٩١).

(١) انظر:
- د. يوسف القرضاوى، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص ٦٥٣، ولنفس المؤلف: من فقه الدولة فى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٤٨.
- د. نعمان أحمد الخطيب، «موقف الفكر السياسى الإسلامى من الأحزاب السياسية»، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) لمعرفة المزيد من هذه الضوابط انظر: د. صلاح الصاوى، التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٨: ١٢٦.

١- أن يكون الالتزام بالحق والمصالح العامة للأمة هو البديل عن الالتزام الحزبى، فالذى يحكم اختيار الأفراد وتوجهاتهم هو الحق والمصلحة، وليس مجرد الانتماء إلى الحزب أو الانتساب إلى تكتل سياسى.

٢- أن تطرح الآراء بموضوعية دون غوغائية أو إثارة أو إهانة، وأن تعرض أفكار الآخرين بأمانة وصدق دون إخفاء للحقائق أو بترها.

٣- الموازنة بين السلبيات والإيجابيات فى آراء الآخرين، حتى لا يتحول النقد إلى مجرد تصيد للأخطاء، وحتى لا يطغى على إيجابيات الطرف الآخر فيتنافى هذا مع العدل من ناحية، ومع الأمانة من ناحية أخرى.

٤- البعد عن الانفعال والتسفيه والتجريح واستخدام الألفاظ النابية أو الاتهامات المهينة أو التوصيفات الخارجة، ففى حديث لرسول الله ﷺ تأكيد على نفى هذه الصفات عن المؤمن حيث قال ﷺ: **«ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذىء»**(١).

٥- أن يكون معيار التقويم والمفاضلة بين المرشحين هو ما يقدمونه إلى الأمة من برامج واجتهادات سياسية ناضجة، فتكون المفاضلة هى البرامج والاجتهادات لا الأشخاص والأحزاب، ويكون طلب الولاية لمصلحة الأمة لا لمصلحة الشخص أو الحزب.

٦- عند الانتخابات تقتصر الدعاية الانتخابية على القدر الذى يتحقق به التعريف فى إطار من الصدق والموضوعية، ومن ينسب إلى نفسه زورًا ما لا يصدق عليه، فإنه يحاسب على ذلك، وترفع عليه دعوى حسبة.

٧- بالنسبة للتعرض للآخرين وتجريحهم فإن من يثبت عليه ذلك، فإنه يعزر بالتعزير المناسب، وقد يفقد حق الترشيح فى الانتخابات.

٨- أن تعقد الندوات حول برامج الأحزاب المقترحة للإصلاح، ويدور حولها النقاش، ويتم على أساسها المفاضلة؛ لينتقل الأمر من المهاترات الدعائية والمزايدات

---

(١) **صحيح**: أخرجه الترمذى فى سننه ك/ البر والصلة ب/ ما جاء فى اللعنة (ح/ ١٩٧٧) (٤/ ٣٥٠) وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب. وأخرجه أحمد فى مسنده (١/ ٤٠٥) وصححه الشيخ أحمد شاكر.

الغوغائية إلى المقارنات العلمية الموضوعية التى تنير الوعى، ويستشعر الجميع معها بالمسئولية والجدية.

٩- إحياء أدب الحوار وأدب الاختلاف فى المسائل، وبيان أنها لا تنكر باليد، ولا يقدح بها فى دين أحد أو عدالته، وإنما يتكلم فيها بالبينات والحجج العلمية، وإشاعة العلم بهذه المفاهيم، والنص عليها فى لائحة تنفيذية.

رأى الباحث

الباحث يميل للاتجاه الثانى الذى يبيح تعدد الأحزاب السياسية فى الدولة الإسلامية ويؤيده وذلك للآتى:

١- الأحزاب السياسية تعد فى الوقت الحاضر بمثابة مدارس سياسية للشعوب تبحث فى مشاكلها وتجتهد فى وضع الحلول الملائمة لها، كما أن الأحزاب السياسية تقوم بإعداد نخبة من القادة السياسيين يسند إليهم الحكم فيما بعد، فضلاً عن أنها تقوم بتنظيم المعارضة للحكم القائم، والظروف الحالية لأحوال المسلمين تبرر وجود أحزاب سياسية - مقيدة بأصول الشريعة - وذلك لكى تقوم بالتوعية السياسية للجماهير وتساهم فى تشكيل رأى عام قوى مستنير يعى مشاكله، ويُقوِّم أخطاء الحكام حتى لا تستفحل الأمور وتتدهور الأحوال.

٢- خدمة الإسلام فى العصر الحالى والمحافظة على كيان الأمة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية لا يمكن أن تتم بجهود فردية متناثرة، بل لا بد من عمل جماعى يضم الجهود المبعثرة والقوى المشتتة والطاقات المعطلة فى صف منتظم، يعرف هدفه لخدمة الإسلام والمسلمين، والعمل الجماعى هذا يمكن تحقيقه من خلال الأحزاب(١).

---

(١) لقد عرفت بلادنا فى العصر الحديث الأحزاب والجمعيات، أول ما عرفتها إسلامية، ضمت أعلام اليقظة الإسلامية وعلماء الإحياء والتجديد الإسلامى، الذين تصدوا للغزوة الغربية الاستعمارية لبلاد المسلمين، فجمال الدين الأفغانى قد أنشأ بمصر فى سبعينيات القرن التاسع عشر الميلادى «الحزب الوطنى الحر» وفى ثمانينيات ذلك القرن كون «جمعية العروة الوثقى» كما أنشأ عبد الرحمن الكواكبى «جمعية أم القرى» فى أواخر القرن التاسع عشر، وجميعها تنظيمات حزبية إسلامية تصدت لمهمة الإحياء والتجديد للنهضة الإسلامية، ولتحديات التخلف الموروث والغزوة الغربية.
انظر: =

٣- الأحزاب السياسية المعاصرة ما هي إلا اجتهادات متعددة في ميادين إصلاح المعاملات الاجتماعية في شئون العمران الإنساني وقريب منها المذاهب الفقهية التي عرفتها الحضارة الإسلامية[١].

وتعدد الأحزاب في مجال السياسة أشبه بتعدد المذاهب في مجال الفقه فالمذهب الفقهي هو مدرسة فكرية لها أصولها الخاصة في فهم الشريعة، وأتباع المذهب الفقهي يؤمنون بأنها أقرب إلى الصواب من غيرها، فهم أشبه بحزب فكري اجتمع أصحابه على هذه الأصول، ونصروها بحكم اعتقادهم أنها أرجح[٢]، وإن كان ذلك لا يعني بطلان ما عداه.

ومثل ذلك الحزب فهو مذهب في السياسة له فلسفته ومناهجه، وأعضاء الحزب أشبه بأتباع المذهب الفقهي، كل يؤيد ما يراه أولى بالصواب وأحق بالترجيح[٣].

٤- إذا كان الإسلام يقبل تعدد الاجتهادات في أمور الدين، ولذلك نشأت المذاهب الفقهية، فإن تعدد الاجتهادات والرؤى في شئون الدنيا تعد أمرًا مقبولاً أيضًا ومفروغًا منه، وذلك لقبولها في أمور الدين التي تعد أخطر وأدق من أمور الدنيا، وإذا كان من مبادئ الإسلام: «لا إكراه في الدين» فحرى به أن يسع ويقبل مبدأ: «لا إكراه في الدنيا».

= - جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة بيروت، ١٩٧٩م، ج١، ص ١١٥ : ١٣٣.
- محمد عبده (الأستاذ الإمام)، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣م، ج١، ص ٦٦١ : ٦٦٥.

(١) محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟ مرجع سابق، ص ٨٦.

(٢) يذهب الدكتور يوسف القرضاوي إلى أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- قد سمح بوجود حزب مخالف له في سياسته ومنهجه، بل إنهم أعلنوا عليه الحرب واستحلوا دمه ودم من ناصره وهو حزب الخوارج حيث إنه -رضي الله عنه- لم يأمر بمطاردتهم وملاحقتهم وإلغاء وجودهم، ولكنه قال لهم في صراحة: «لكم علينا ثلاث: ألا نمنعكم مساجد الله، ولا نحرمكم من الفيء ما دامت أيديكم في أيدينا، ولا نبدأكم بقتال» (انظر: د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٥٧ ولنفس المؤلف، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص ٦٦٢).

(٣) د. يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، مرجع سابق، ص ٦٥٦ ولنفس المؤلف أيضًا، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٥١.

٥- صفحات التاريخ تبين بجلاء أن الحضارة الإسلامية لم تضق بالتعددية بل استوعبتها باعتبارها ظواهر طبيعية لا شذوذ فيها، فمورست التعددية بظهور الفرق والمذاهب، واستمر الوضع حتى الدولة العثمانية التى قننت نظام الملل الذى أعطى غير المسلمين وضعًا أشبه بالحكم الذاتى جعلهم يشعرون بالأمن بدرجة لم تكن معروفة فى أوروبا آنذاك.

٦- الأحزاب السياسية بنشاطاتها المتعددة تمثل عاملاً مهمًا فى تحقيق مبدأين مهمين من المبادئ الإسلامية: هما مبدأ الشورى، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا كانت الحضارة الإسلامية قد عرفت التعددية فى صورة بسيطة؛ وذلك لأن المجتمعات كانت بسيطة والشورى كانت ممكنة بواسطة الأدوات المتعارف عليها وفق بساطة المجتمع، فإن تعقد المجتمعات الحديثة وتفرع العلوم المعاصرة إلى تخصصات عديدة ودقيقة يجعل من الصعب أن يقوم الأشخاص فرادى بالشورى، بل لا بد من مؤسسات للمعلومات وتنظيمات لتبادل الآراء، فتحديد الرؤى والاتجاهات وصياغة البرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية تستلزم عملاً مؤسسيًا قائمًا على الجهد الجماعى المنظم، والأحزاب السياسية فى عصرنا الحالى هى عمل من أعمال المؤسسات التنظيمية الفعّالة فى إقامة الشورى.

وبالنسبة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فإن إبداء الرأى والنصح فى عصرنا الراهن يتطلب اشتراك من يتفقون فى الرأى فى إقامة جماعة أو حزب؛ ليتعاونوا بواسطته على المشاركة فى الأمور العامة ورفع أصواتهم إلى السلطات الحاكمة[1].

٧- التعددية طابع الإسلام، والتوحيد صفة الله ـ تعالى ـ التى استأثر بها ولا يشاركه فيها أحد أو شىء، أما بقية الكائنات فإنها تكونت على الأقل من زوجين أو تضمنت عددًا من العناصر، والإسلام من طابعه التعدد؛ لأنه منهج حياة يضم ما فيها من اقتصاد واجتماع وسياسة... إلخ، كما أن القيمة العليا فى المجتمع الإسلامى هى العدل، والعدل يفترض التعددية، كما تظهر تعددية الإسلام فى

(١) وذلك عن طريق إصدار الصحف التى تعبر عن وجهة نظر أعضاء الحزب فى الأمور العامة، وإقامة الندوات وإصدار البيانات وعمل الدعاية الانتخابية أثناء الانتخابات.

استهدافه الحكمة أينما كانت، واعترافه بالأديان السماوية الأخرى وبالاختلاف فى الرأى[1].

٨- العيوب التى تنشأ عن تعدد الأحزاب تعد أخف الضررين؛ وذلك لأن العيوب والمساوئ التى تنشأ فى ظل انعدام الأحزاب أو الحزب الواحد تعد أكثر بكثير من هذه العيوب، فتجارب الدول التى ينعدم فيها الأحزاب أو يوجد فيها حزب واحد قد أثبتت أنه فى ظل هذه الدول حدثت انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان فانتهكت الحرمات، واعتدى على حقوق وحريات الأفراد، وألقى بكثير من الأبرياء فى غياهب السجون.

٩- النظام الحزبى بلغة العصر فى حد ذاته وسيلة وليس غاية، فهو وسيلة لتحقيق الديمقراطية، وتمكين الشعب من المشاركة فى السلطة لمنع الحاكم من الاستبداد بالحكم وتقبله لتوجيهات الرأى العام واحترامها، وقيام الأحزاب فى الإسلام يجب أن يقوم على أساس البرامج والمناهج التى تهدف فى ظل مبادئ الإسلام إلى مستقبل أحسن وحياة أفضل للجميع، وليس على أساس تمثيل الطبقات والفئات[2].

واشتراط أن تكون الأحزاب فى الدولة الإسلامية مقيدة بضوابط الشريعة الإسلامية ليس أمرًا شاذًا غير مألوف؛ ذلك لأن الدول المعاصرة تقيد الحريات السياسية وغيرها بالنظام العام والآداب، أو المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع ونحوه، ودائرة هذه القيود قد تضيق وقد تتسع وتتفاوت من دولة إلى أخرى، والشىء المشترك بين جميع الدول هو وجود إطار يجب أن تتقيد به التعددية الحزبية وأن تدور فى فلكه، فالتعددية المطلقة لا وجود لها فى دولة الإسلام ولا فى الدول المعاصرة[3].

(١) جمال البنا، كلا ثم كلا: «كلا لفقهاء التقليد، كلا لأدعياء التنوير»، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٢٥٠.

(٢) د. نعمان أحمد الخطيب، «موقف الفكر السياسى الإسلامى من الأحزاب السياسية»، مرجع سابق، ص ٢١، ٢٢.

(٣) وفى ذلك تنص المادة الخامسة من الدستور المصرى بعد تعديلها طبقًا لاستفتاء على هذا التعديل فى ٢٢ مايو ١٩٨٠م، على الآتى «يقوم النظام السياسى فى جمهورية مصر العربية على أساس تعدد الأحزاب، وذلك فى إطار المقومات والمبادئ الأساسية للمجتمع المصرى المنصوص عليها فى الدستور «وتنص المادة الرابعة من الدستور الفرنسى الصادر فى ٤ أكتوبر سنة ١٩٥٨م» تسهم الأحزاب والجماعات السياسية فى التعبير عن الرأى بالاقتراع، وهى تتكون وتباشر نشاطها بحرية ويجب عليها احترام مبادئ السيادة الوطنية والديمقراطية».

وممارسة الأحزاب السياسية لنشاطها فى الدولة الإسلامية يجب أن يكون وفقًا لتعاليم الإسلام من حيث حسن الحوار واحترام آراء الآخرين وعدم السخرية والاستهزاء بها، وألا يكون الخلاف فى الرأى سببًا لفساد المودة وإثارة الفتن والبغضاء[١].

ولقد كان فقهاؤنا الأجلاء سباقين فى هذا المضمار، حيث ضربوا أروع الأمثلة فى حسن الحوار فيما بينهم، والتعايش مع بعض بصفاء وعمار، وعدم التعصب لآرائهم بل كانوا يتقبلون الآراء الأخرى بصدر رحب ويكنون كل احترام لأصحابها، ولا يفترضون فى رأيهم أنه الحق المطلق الذى لا يشك فيه، فقد كان الإمام أبو حنيفة يقول: «قولنا هذا رأى، وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا»[٢]، وكان أيضًا يقول: «اللهم من ضاق بنا صدره، فإن قلوبنا قد اتسعت له»[٣].

وكان الإمام الشافعى يقول: «إذا ما وجدتم لى مذهبًا ووجدتم خبرًا على خلاف مذهبى فاعلموا أن مذهبى ذلك الخبر»[٤]، كما كان يقول عن الإمام أبى حنيفة: «ومن أراد الفقه فهو عيال على أبى حنيفة»[٥].

وقال الإمام أحمد بن حنبل عن الإمام الشافعى: «يروى عن النبى ﷺ أن الله - عز وجل - يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة رجلاً يقيم لها أمر دينها فكان

(١) انظر:
- د. صلاح الصاوى، التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠٠.
- فاروق عبد السلام، الإسلام والأحزاب السياسية، مكتبة قليوب للطبع والنشر، ١٩٧٨م، ص١٥٦.

(٢) انظر:
- الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، ج١٣، ص ٣٥٢ وقريب من هذا المعنى فى الملل والنحل للشهرستانى، ص ٢٢١.
- الشيخ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: «حياته وعصره، آراؤه وفقهه»، مكتبة عبد الله وهبة بمصر، ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م، ص ٥٤.

(٣) انظر: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: «حياته وعصره، أراؤه وفقهه»، مرجع سابق، ص ٥١.

(٤) انظر: الشهرستانى، الملل والنحل، ج١، ص ٢١٨.

(٥) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: «حياته وعصره، أراؤه وفقهه» مرجع سابق، ص ٤٩.

عمر بن عبد العزيز على رأس المائة، وأرجو أن يكون الشافعى على رأس المائة الأخرى»(١).

وقال الإمام الشافعى عن الإمام مالك: «إذا جاءك الأثر من مالك فشد به. . . ، وإذا ذكر العلماء فمالك النجم، ولم يبلغ أحد فى العلم مبلغ مالك لحفظه وإتقانه ومن أراد الحديث الصحيح فعليه بمالك»(٢).

فهؤلاء الفقهاء الأئمة قد اختلفوا، ولم يكن اختلافهم نزاعًا، بل كان اختلاف طلاب الحق المخلصين فى سبيل الوصول إليه، فهو اختلاف أشبه بالتعاون منه بالتباين، ولذلك كان شعار كل واحد منهم «قولى صواب يحتمل الخطأ، وقول غيرى خطأ يحتمل الصواب»، وكثيرًا ما كان يرجع الفقيه عن رأيه إذا علم حجة مخالفة لرأيه مستمدة من سنة النبى ﷺ أو من قول صحابى من صحابته المهتدين(٣).

ويجب علينا أن نقتفى آثار هؤلاء الأئمة ونبتعد عن الشجار والخصام والعداء الفكرى عند اختلاف الآراء، فالعداء الفكرى لا يكون إلا بين الحمقى والمتنطعين.

والأحزاب السياسية إذا كانت ملتزمة بالضوابط الشرعية وبالشورى وبالسماح بحرية التعبير عن الآراء، وقامت بالسعى لحل مشكلات المجتمع بعرض الرأى والرأى الآخر فيكون تعددها تعدد تنوع واختصاص، لا تعدد تعارض وتناقض، وإذا استطاعت أن تقوم بالواجبات والمسئوليات المنوطة بها، فإنها تكون من المؤسسات المهمة التى تجلب المصالح وتدرأ المفاسد، أما إذا أدت إلى صراع أفراد الأمة الإسلامية وترتب على وجودها الفرقة والانقسام وضياع جهد أفراد الأمة فى المشاحنات والصراعات الحزبية، فإنها تكون فى هذه الحالة مرفوضة؛ لأنها تصبح

(١) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة، الشافعى: «حياته وعصره، أراؤه وفقهه» مكتبة عبد الله وهبة بمصر، ١٣٦٤هـ، ١٩٤٥م، ص ٣٦.

(٢) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة، مالك: «حياته وعصره، أراؤه وفقهه»، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٤٦م، ص ٦٧.

(٣) انظر: موسوعة الفقه الإسلامى، إصدار جمعية الدراسات الإسلامية بالقاهرة، إشراف الشيخ محمد أبو زهرة، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م، الجزء الأول، ص ٢.

من مؤسسات الفساد لا الإصلاح وهو ما يرفضه الإسلام، فلا بد أن يتحقق من وراء قيام الأحزاب جلب المصالح ودرء المفاسد، فإذا تحقق ذلك فإنها تكون مقبولة، بل تعد ضرورة في واقعنا المعاصر لتوعية الرأى العام ولضمان حرية الرأى، ولمنع استبداد الحكّام مما يؤدى إلى تحقيق التقدم للشعوب الإسلامية.

***



المبحث العاشر

الرقابة على دستورية القوانين فى الدولة الإسلامية

تمهيد

الدولة القانونية تتميز بسيطرة أحكام القانون عليها وهو ما يسمى بمبدأ المشروعية. وسيطرة أحكام القانون تتحقق بنفاذ مبدأ علو الدستور بحيث تخضع له جميع سلطات الدولة باعتباره القانون الأعلى للدولة[(١)]، والضمان الحقيقى لاحترام نصوص بالدستور وتدعيم سيادة القانون وجعله حقيقة واقعة لا مبدأ نظريًا فحسب يتمثل فى وجود رقابة فعّالة على دستورية القوانين من جانب هيئة مستقلة[(٢)].

وهذه الرقابة تحافظ على الحدود الدستورية للسلطات، فتعمل على كبح جماح السلطة التشريعية، وذلك بمنع تطبيق القانون المخالف للدستور، كما تمنع السلطة التشريعية من التفريط فى سلطتها فى سن التشريع والتخلى عنها للسلطة التنفيذية فيما يعرف «بالتفويض التشريعى».

والرقابة الفعّالة على دستورية القوانين خير ضمان ضد استبداد البرلمان والحكّام فهذه الرقابة تراقب المشرع وتضعه فى إطاره المحدود، فوجود هذه الرقابة يجعل البرلمان يتريث ويتأنى قبل أن يصدر القانون؛ لأنه يعلم أنه إن خالف القانون أحكام الدستور، فإن هيئة الرقابة على دستورية القوانين ستحكم أن هذا القانون غير دستورى، ويكون مصيره هو عدم تطبيق أحكام هذا القانون، وفى ذلك حماية

(١) انظر:
- د. رمزى الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستورى، مرجع سابق، ص٤٥٤.
- د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٥٨١.

(٢) د. عبد العزيز محمد محمد سالمان، رقابة دستورية القوانين، ص١٣٦.

للدستور وصيانة له من العبث، وفي ذلك أيضًا ضمان وحماية لحقوق الأفراد وحرياتهم(١)، وبذلك تعد الرقابة على دستورية القوانين أهم ضمانة من ضمانات التزام السلطة التشريعية بحدود التشريع وعدم مخالفتها.

والرقابة على دستورية القوانين تكون في الدولة ذات الدساتير الجامدة، حيث يلزم لتعديل الدستور إجراءات خاصة تختلف عن الإجراءات اللازمة لتعديل القوانين العادية، أما إذا كان الدستور مرنًا، فإنه لا يوجد في ظله رقابة على دستورية القوانين؛ وذلك لأن النصوص التي تضمنتها الوثيقة الدستورية تعد في ذات مرتبة نصوص القوانين العادية، فلا يستطيع القضاء أو أي جهة أخرى الامتناع عن تطبيق القانون مهما كان مخالفًا لأحكام الدستور؛ إذ أن القانون الذي يخالف قاعدة دستورية سابقة يكون قد عدلها في نفس الوقت(٢).

وتتخذ الرقابة على دستورية القوانين أكثر من صورة، فمنها الرقابة السياسية ومنها الرقابة القضائية، ولكل من هذين النوعين أكثر من وجه.

فمن أوجه الرقابة السياسية ما هو سابق على صدور القانون ومنها ما هو لاحق، كما أن من أوجه الرقابة القضائية ما يكفل إلغاء القانون المخالف للدستور، ومنها ما يكتفي بالامتناع عن تطبيق هذا القانون على الدعوى المنظورة أمام القضاء(٣).

---

(١) انظر:
- د. عبد العزيز محمد محمد سالمان، مرجع سابق، ص١٤١.
- د. عبد الحكيم حسن العيلي، مرجع سابق، ص٥٨٢.

(٢) د. رمزي الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري، مرجع سابق، ص٤٥٤.

(٣) المرجع السابق، ص٤٥٥.

(٤) القضاء في اللغة: إحكام الشيء وإمضاؤه.

ويعرف ابن شهاب الدين الرملي القضاء بأنه إلزام من له الإلزام بحكم الشرع. (انظر: ابن شهاب الدين الرملي، مرجع سابق، ج٨، ص٢٣٥).

كما يعرف الإمام الصنعاني القضاء بأنه إلزام ذي الولاية بعد الترافع (انظر: الصنعاني سُبُل السلام شرح بلوغ المرام، ج٤، ص١٤٥٦).

ويفرق الإمام المقدسي بين القضاء والفتوى بأن القضاء هو الإخبار عن حكم شرعي مع الإلزام، أما الفتوى فهي الإخبار عن حكم شرعي من غير إلزام (انظر: المقدسي، الإقناع، ج٤، ص٣٧١).

القضاء[٤] فى الإسلام من أعظم الولايات العامة التى اهتم بها الإسلام، ونوه بجليل عمله، ووضع شروطًا دقيقة[١] لمن يتولاه، ووفر له الوسائل التى تكفل له أداء رسالته، ويهدف الإسلام من ذلك إلى أن يكون القضاء جهة حصينة، تعمل على حماية حقوق الأفراد وحرياتهم فى مواجهة الحكّام[٢].

ومشروعية القضاء فى الإسلام قوله - تعالى - :

﴿ **فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ** ﴾ [المائدة: ٤٨].

وقوله- تعالى - : ﴿ **وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ** ﴾ [المائدة: ٤٢].

وقد أجمع المسلمون على مشروعية تنصيب القضاء، والحكم بين الناس. والقضاء أمر ضرورى لقيام الأمم وسعادتها، ولنصرة المظلوم، وحسم الخصومات وحل الخلافات، وإعطاء كل ذى حق حقه.

والقضاء بالحق فى الإسلام من أقوى الفرائض بعد الإيمان بالله تعالى، وبه بعث الأنبياء والرسل، وبه اشتغل الخلفاء الراشدون، والقضاء فى الإسلام فرض كفاية؛ لأن أمور الناس لا تستقيم بدونه[٣].

ويعد القضاء فى الإسلام ضمانة للحقوق، ومن أهم قواعد إرساء الحق، فالقضاء هو الحكم بين الناس بالحق، والحكم بما أنزل الله - عز وجل - ولذلك تعد

(١) فيشترط فى القاضى فى الإسلام عدة شروط هى:
أولاً: العقل والبلوغ والإسلام والحرية والبصر والنطق.
ثانيًا: العلم بالحلال والحرام وسائر الأحكام، وقد ذهب الفقهاء إلى أنه يجب العناية باختيار القضاة باعتبارهم حراس العدالة وتحت أيديهم أموال الناس وحياتهم.
انظر:
- ابن أبى الدم، أدب القضاء، ص٧٥.
- د. محمد كامل عبيد، استقلال القضاء «دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية حقوق القاهرة، «منشورة كتاب»، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، ص٨٠: ١٠٦.
(٢) د. حازم عبدالمتعال الصعيدى، مرجع سابق، ص ٤٤٨، ٤٤٩.
(٣) انظر: بهاء الدين المقدسى، العدة شرح العمدة، مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ت.)، ص٦٢٠.

ولاية القضاء من أهم الولايات التى تقوم على تنفيذ الأحكام وإنصاف المظلوم من الظالم(١).

ومما يدل على هيبة القضاء فى الإسلام وجلاله، أن الإسلام جعل هيبة القضاء من هيبة الولاة أنفسهم؛ لأنه يقوم بالقضاء نيابة عن الوالى، وهو ما يعطيه منعة وقوة فى إنفاذ الأحكام(٢).

وقد جرى الرسول ﷺ على ذلك حيث بعث معاذ بن جبل - رضى الله عنه - إلى اليمن ليقضى بين الناس.

فالقضاء من الوظائف الداخلة تحت الخلافة، وكان الخلفاء فى صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم، وأول من دفعه إلى غيره وفوضه فيه عمر بن الخطاب - رضى الله عنه -(٣) وقد كان لا يولى القضاء إلا مجتهداً(٤) والرقابة القضائية فى الإسلام يمثلها القضاء وولاية المظالم.

ولقد حرص الإسلام على أن يكون للقضاء سلطة مستقلة يخضع لها الحكّام -بما فيهم الخليفة- شأنهم فى ذلك شأن الأفراد العاديين، فهم مؤاخذون فى الأقضية كسائر الناس، فيحق عليهم القتل إذا قتلوا إنساناً بغير حق، ويجبرون على رد ما يغتصبونه من أموال بالباطل، لا فرق بينهم وبين سائر الناس إذا ارتكبوا جريمة، أو إذا خالفوا أحكام التشريع الإسلامى(٥).

---

(١) د. منيب محمد ربيع، ضمانات الحرية فى النظام الإسلامى وتطبيقاتها، الأزهر، مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية، السنة الرابعة عشرة، الكتاب الثانى، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م، ص٥٧، ٥٨.

(٢) انظر:
- المرجع السابق، ص٥٨.
- د. كامل عبد السميع، مرجع سابق، ص٣٤٢.

(٣) فولى أبا الدرداء قضاء المدينة، وولى شريحًا قضاء البصرة، وولى أبا موسى الأشعرى قضاء الكوفة (انظر فى ذلك: ابن خلدون، المقدمة، ص٢٠٠).

(٤) محمود بن محمد بن عرنوس، تاريخ القضاء فى الإسلام، طبعة المطبعة الأهلية الحديثة بالقاهرة، (د.ت.)، ص٨٢.

(٥) د. حازم عبد المتعال الصعيدى، مرجع سابق، ص٤٤٩ : ٤٥١.

والقضاء فى الإسلام تميز بثلاث مزايا هى:

١ - انحصار مصدر أحكامه فى أحكام الشريعة الإسلامية .

٢ - استقلال القضاء الكامل وعدم خضوعه لهوى حاكم أو سلطة .

٣- مساواة الجميع أمام أحكامه حكامًا ومحكومين[١] .

فقد كان الخلفاء والحكّام والولاة من المسلمين يخضعون للقضاء شأنهم فى ذلك شأن الرعية[٢] والتاريخ الإسلامى ملىء بكثير من الأمثلة التى تدل على ذلك ، ومن هذه الأمثلة :

١ - أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ساوم رجلاً على فرس ، ثم ركبه ليجربه فأصابه العطب ، فأراد عمر أن يرده إلى صاحبه فأبى ، فقال له أمير المؤمنين عمر : اجعل بينى وبينك حكمًا ، فاختار الرجل شريحًا ، فتحاكما إليه ، فقال شريح بعد أن سمع حجة كل منهما : يا أمير المؤمنين خذ ما ابتعت أو رد كما أخذت ، فقال عمر - رضى الله عنه - وهل القضاء إلا هكذا؟ سر إلى الكوفة ، فبعثه قاضيًا عليها[٣] .

٢ ـ أُبى بن كعب وعمر بن الخطاب ـ رضى الله عنهما ـ اختصما فى شىء فحكّمَا زيد بن ثابت ـ رضى الله عنه ـ وذهبا إليه فى منزله ، قال زيد ـ رضى الله عنه ـ : هلا أرسلت إلىَّ يا أمير المؤمنين ، قال عمر ـ رضى الله عنه ـ : فى بيته يؤتى الحكم[٤] .

٣- أمير المؤمنين على بن أبى طالب ـ كرم الله وجهه - كان له درع ففقدت منه ، ثم وجدها عند ذمى فلم يأخذها منه بالرغم من أنه أمير المؤمنين ، بل ذهب إلى القاضى شريح ليفصل بينه وبين الذمى[٥] .

(١) د. منيب محمد ربيع ، مرجع سابق ، ص٦٥ .
(٢) د. محمد كامل عبيد ، مرجع سابق ، ص١٠٦٩ .
(٣) انظر : ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج٦ ، ص١٨٣ .
(٤) انظر : السرخسى ، المبسوط ، ج١٦ ، ص٧٣ .
(٥) أبو يعلى الفراء الحنبلى ، الأحكام السلطانية ، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣ ص ٦٧ .

وهذه الوقائع تبين بجلاء أن سلطة القضاء فى الإسلام فوق كل السلطات بما فيها الخليفة أو رئيس الدولة، كما أن ولاية القضاء تشمل كل الأفراد بما فيهم الخليفة، فالقضاء فى الإسلام نموذج رائع للقضاء على مر العصور، وقد منح الإسلام القاضى سلطات واسعة يتمكن من خلالها من مباشرة أعماله دون الرجوع أو الخضوع إلى سلطات أخرى، والقضاة فى الإسلام خير قضاة عرفهم التاريخ علمًا وفضلاً ونزاهةً وذكاءً واستقلالاً ومتانة فى الحق، وقد سجل التاريخ أعمالهم التى تعد مفخرة نفتخر بها[١]. وفى هذا الشأن يثور تساؤل ألا وهو: **هل عرفت الدولة الإسلامية الرقابة على شرعية القوانين أى الرقابة على دستورية القوانين؟** وللإجابة على هذا التساؤل أود أن أذكر أن السلطة التشريعية الأصلية فى الإسلام لله - عز وجل - وما يقوم به الحكّام من إصدار تشريعات فى الدولة الإسلامية يكون موافقًا لأحكام القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة فهما يمثلان المشروعية العليا للدولة، وأى تشريع يخالف هذه المشروعية العليا الثابتة يهدر ولا يعمل به[٢].

والمسلمون الأوائل قد عرفوا الدفع بما يعرف فى عصرنا بعدم الدستورية، وكانوا يدفعون بعدم الدستورية فى كثير من الأحيان لمجرد توهم المخالفة، وكان القضاء مختصًا بنظر هذه الدفوع، ولم يكن منفرداً وحده بهذا الاختصاص، بل كان يشاركه فيه المحتسب، وناظر المظالم، وأحيانًا من أصدر التشريع. فإذا صدر تشريع من الحاكم مخالفًا لنص قطعى الثبوت والدلالة ورد فى القرآن الكريم أو فى سنة الرسول ﷺ فإنه يكون غير ملزم لأى فرد من أفراد الدولة الإسلامية، ويجب رده والطعن فيه بعدم الدستورية.

والحالات التى صدر فيها تشريع مخالف للقرآن أو السنة النبوية كانت حالات قليلة؛ وذلك لأن الحكّام فى ذلك الزمان كانوا على علم واسع وبصيرة نافذة بأحكام الكتاب والسنة، كما كان يوجد عدد كبير من المجتهدين[٣].

(١) انظر: محمد حمد المحمود الرحيل، نظام القضاء فى الإسلام، رسالة ماجستير فى الدراسات الإسلامية «شعبة الشريعة»، معهد الدراسات الإسلامية العالية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، ص٤٣٠، ٤٣١.

(٢) د. عبد الحكيم حسن العيلى، مرجع سابق، ص٥٩٨، ٥٩٩.

(٣) د. منير حمد البياتى، مرجع سابق، ص٣٧٥، ٣٧٦.

وكان الطعن بعدم الدستورية تجوز إثارته أمام القضاء بطريق الدعوى الأصلية، وبطريق الدفع، كما تجوز إثارته أمام السلطة التى أصدرت التشريع أو القرار، وليس فى ذلك أية غضاضة لأن الجميع حكامًا ومحكومين هدفهم الوصول إلى شرع الله والخضوع له، كما يمكن للقاضى التصدى من تلقاء نفسه إذا ما رأى أن القانون الواجب التطبيق فى الواقعة المعروضة أمامه مخالف لنص قطعى الثبوت والدلالة فى القرآن والسنة النبوية.

ولا يشترط فى دعوى الدستورية فى الإسلام أية شروط من مصلحة أو صفة أو غير ذلك من الشروط، فهى من قبيل دعاوى الحسبة؛ لأنها فى حقيقتها نهى عن المنكر.

وكانت جميع المحاكم فى الدولة الإسلامية مختصة بالنظر فى هذه الدعاوى والفصل فيها(١).

وإذا كان الحكم هو عدم الدستورية فإن الأثر المترتب على ذلك هو البطلان المطلق أو الانعدام لذلك التشريع الذى ثبت مخالفته لأحكام الشريعة الإسلامية وصفحات التاريخ الإسلامى، تبين عظمة الحكم الإسلامى، وحرص أفراد المجتمع حكامًا ومحكومين على الحفاظ على الشرعية الدستورية حتى فى أدق المواقف، والأمثلة على ذلك كثيرة أكتفى بذكر عدد منها:

١- عندما أصدر الخليفة الأول للمسلمين أبو بكر الصديق ـ رضى الله عنه ـ قرارًا بإعلان الحرب على المرتدين مانعى الزكاة بادر عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - بالطعن فى دستورية هذا القرار لمخالفته للحديث الثابت عن الرسول ﷺ «**من قالها - يعنى أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله - فقد عصم منى ماله ودمه إلا بحقه وحسابه على الله تعالى**»(٢).

وقد بحث الخليفة الذى أصدر القرار أبو بكر الصديق -رضى الله عنه- هذا الطعن وحكم برفضه وجاء فى حيثيات الحكم قوله: «والله لو منعونى عقالاً كانوا

(١) ليس هناك ما يمنع من وجهة النظر الإسلامية من أن تخصص محكمة مركزية للفصل فى موضوع الدستورية (انظر فى ذلك د. عبد العزيز محمد محمد سالمان، مرجع سابق، ص١٢٨).

(٢) **صحيح**: أخرجه مسلم فى صحيحه كتاب الإيمان (ح/ ٢٨) (١/ ٥٧) والترمذى فى سننه ك/ الدعوات (ح/ ٣٤٧٣) (٥/ ٥١٤) والبغدادى فى تاريخ بغداد (٧/ ٩٢).

يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لأقاتلنهم على منعها، إن الزكاة حق المال، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة»، وقد اقتنع المسلمون بهذا الحكم وبخاصة عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ حيث شرح الله صدره للقتال، وعرف أن ما قرره أبو بكر الصديق هو الحق(١).

٢- فى عهد عمر بن الخطاب -رضى الله عنه- أصدر تشريعًا بعدم زيادة مهور النساء وقال فى خطبة له : «من غالى فى مهر امرأة جعلته فى بيت المال» فطعنت امرأة من المسلمين بعدم دستورية -شرعية- هذا التشريع أمام عمر بن الخطاب واستندت فى ذلك إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿ **وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا** ﴾ [النساء : ٢٠].

فقال عمر -رضى الله عنه- : «اللهم غفرانك، أكل الناس أفقه من عمر؟» ثم صعد المنبر وقال : «كنت نهيتكم أن لا تزيدوا فى المهور على أربعمائة درهم فمن شاء فليفعل»(٢).

٣- فى عهد عمر بن عبد العزيز - رضى الله عنه - دخل القائد قتيبة بن مسلم الباهلى مدينة سمرقند على رأس جيش من المسلمين دون أن يعلن أهلها، مخالفًا بذلك الإجراءات التى يجب اتخاذها قبل القتال، والتى قررها حديث الرسول ﷺ **«إذا لقيت عدوك فادعه أولاً لإحدى خصال ثلاث: ادعه إلى الإسلام فيكون منا، وإن أبوا إلا البقاء على دينهم وسلطانهم فاسألهم الجزية، فإن رضوا فاجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه وكف عن قتالهم، وإن أبوا الجزية فاستعن بالله وقاتلهم»**(٣).

فلما دخل قائد الجيش المدينة بدون اتخاذ هذه الإجراءات طعن أهل سمرقند بعدم دستورية -شرعية- دخول الجيش الإسلامى إلى مدينتهم، ورفعوا طعنهم إلى

---

(١) انظر : ابن كثير، البداية والنهاية، ج٦، ص٣٠٤.

(٢) انظر : ابن تيمية، عمر بن الخطاب رضى الله عنه، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٣) **صحيح**: أخرجه مسلم فى صحيحه ك/ الجهاد ب/ تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها (ح/ ١٧١٣) (١٢/ ٣٧) وأبو داود فى سننه ك/ الجهاد (ح/ ٢٦١٢) (٣/ ٣٧، ٣٨) والترمذى فى سننه ك/ السير ب/ ما جاء فى وصيته ﷺ فى القتال (ح/ ١٦١٧) (٤/ ١٦٢، ١٦٣) وقال: حديث حسن صحيح. وأخرجه ابن ماجه فى سننه ك/ الجهاد ب/ وصية الإمام (ح/ ٢٨٥٨) (٢/ ٩٥٣) وأحمد فى مسنده (٥/ ٣٥٢).

أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز - رضى الله عنه - فأحال الطعن إلى القاضى «سليمان جُمَيع بن حاضر» الذى فحص الطعن وأصدر حكمًا بعدم دستورية - شرعية- دخول الجيش الإسلامى للمدينة، وأمر بخروج الجيش الإسلامى منها(1).

٤ - لقد حرص القضاء فى الدولة الإسلامية على رقابة دستورية أو شرعية القوانين، حتى عندما انقلبت الخلافة إلى ملك عضوض(2)، ومن الأدلة البارزة على ذلك ما حدث بين الخليفة العباسى المأمون، والقاضى يحيى بن أكثم، حيث أصدر الخليفة المأمون تشريعًا يقضى بتحليل زواج المتعة، فتبرم بعض الناس منه، وعلم به القاضى يحيى بن أكثم، فذهب إلى مجلس الخليفة ودار بينه وبين الخليفة الحوار التالى:

قال الخليفة للقاضى يحيى: مالى أراك متغيراً؟ فقال القاضى: هو غم يا أمير المؤمنين لما حدث فى الإسلام. قال الخليفة: وما حدث فيه؟ قال: النداء بتحليل الزنا. قال: الزنا؟! قال: نعم، المتعة زنا. قال: ومن أين قلت هذا؟! قال: من كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ قال الله ـ تعالى ـ: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ① الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ ② وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ③ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ④ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ⑤ إِلاَّ عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ⑥ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ**﴾ [المؤمنون١-٧].

يا أمير المؤمنين: زوجة المتعة ملك يمين؟ قال: لا. قال: فهى الزوجة التى عنى الله ترث، وتورث، وتلحق الولد، ولها شرائطها؟ قال: لا. قال: فقد صار

(1) بعد صدور حكم القاضى «سليمان» قال أهل الرأى من سمرقند: قد خالطنا هؤلاء القوم وأقمنا معهم، وأمنونا وأمناهم فإن حكم لنا عدنا إلى الحرب، ولا ندرى لمن يكون الظفر، وإن لم يكن لنا كنا قد اجتلبنا عداوة فى المنازعة، فتركوا الأمر على ما كان ورضوا ولم ينازعوا انظر فى ذلك: تاريخ الطبرى، ج٤، ص٦٩.

(2) انظر:

- د. يس عمر يوسف، استقلال السلطة القضائية فى النظامين الوضعى والإسلامى، رسالة دكتوراه مقدمة لحقوق عين شمس، ١٩٨٤م، ص٣٣٤، ٣٣٥.
- د. عبد العزيز محمد محمد سالمان، مرجع سابق، ص١٢٩.

متجاوز هذين من العادين، وهذا الزهرى يا أمير المؤمنين، روى عن عبدالله والحسن ابنى محمد بن الحنفية عن أبيهما عن على ـ كرم الله وجهه ـ قال: أمرنى رسول الله ﷺ بأن أنادى بالنهى عن المتعة وتحريمها، بعد أن كان أمر بها، فالتفت المأمون إلى الحاضرين فقال: أمحفوظ هذا من حديث الزهرى؟ فقالوا: نعم يا أمير المؤمنين رواه جماعة منهم مالك.

فقال الخليفة: أستغفر الله، نادوا بتحريم المتعة، فنادوا بها[1].

ومن الواقعة السابقة يتبين أن هذه دعوى شرعية أو ما يعرف فى عصرنا دعوى دستورية، تصدى فيها القاضى للدستورية من تلقاء نفسه، فحضر مجلس الخليفة، وناقش الخليفة فى مدى شرعية هذا التشريع، وانتهت المناقشة بأن أصدر القاضى حكمًا بعدم شرعية التشريع الذى أباح زواج المتعة وإلغاءه، وعلى الفور سارع الخليفة أمير المؤمنين -أى رئيس الدولة- إلى تنفيذ حكم القضاء بإلغاء تشريعه، حيث أمر المنادى بأن ينادى بتحريم المتعة.

ومن الوقائع السابقة يتبين أن الدولة الإسلامية قد عرفت جيدًا فكرة الرقابة على دستورية القوانين، وطبقتها بطرقها المختلفة فعرفتها بطريقة الرقابة السياسية[2]، وبطريقة الرقابة القضائية[3]، والتطبيقات العديدة التى سبق ذكرها تؤيد ذلك.

وبهذا أكون قد انتهيت بعون الله وتوفيقه من هذا الكتاب - **الدولة الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة** - وأرجو أن أكون قد وفقت فى هذا الكتاب فيما

(١) انظر:
- الخطيب البغدادى، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت.)، ج١٤، ص١٩٩، ٢٠٠.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، (د.ت.)، ج٦، ص١٤٩، ١٥٠.

(٢) من الأدلة على ذلك طعن عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ بعدم شرعية -دستورية- قرار أبى بكر الصديق ـ رضى الله عنه ـ بإعلان الحرب على المرتدين أمام الخليفة ذاته، وهو السلطة التى أصدرت هذا القرار كما سبق ذكر ذلك فى المتن.

(٣) انظر:
- د. يس عمر يوسف، مرجع سابق، ص٣٣٢: ٣٣٥
- د. عبدالعزيز محمد محمد سالمان، مرجع سابق، ص١٢٧: ١٣٠.

عرضت وفيما رجحت، وحسبى أنى لم أدخر جهدًا ولم أبخل بوقت فى سبيل الوصول بالكتاب إلى ما يجب أن يكون عليه، وما جاء فى هذا الكتاب قد جاء وفق قدرتى البشرية الناقصة، فالكمال لله وحده، فإن كنت قد أخطأت فمن نفسى والشيطان، وإن أصبت فمن توفيق الرحمن، ولا أدعى الكمال فيما كتبت، ولا أتعالى على التوجيه والنقد، وإنما أنشد المثل الأعلى، وأصبو إلى الارتقاء، وأصغى إلى التوجيه النافع والكلمة الناصحة، وأتقبل كل نقد إيمانًا منى بأن الباحث الحق هو الذى يتسع صدره لكل نقد ولا يتعصب لرأيه ولا يغتر بجهده، ولا يغفل عما عند غيره من فضل، ولا ينكر ما لدى سواه من خير، ويستمع إلى وجهات النظر المتعددة سواء وافقت رأيه أو خالفته.

ولا أدعى القول إننى وفيت الموضوع حقه من البحث والدراسة، ولعلّى أكون قد ساهمت بلبنة فى بناء المكتبة الإسلامية والمكتبة القانونية وكل ما أرجوه أن أكون قد حققت بعض الفائدة، وأدعو الله - عز وجل - أن لا يحرمنى من أجر المجتهدين وحسبى أجر المخطئ.

وما دفعنى إلى كتابة هذا الكتاب هو أن تتسيّد أحكام الشريعة الإسلامية، وأن نهتدى بهديها وننعم بنورها.

والله أسأل أن يكون من وراء القصد، وهو الهادى إلى سواء السبيل، كما أسأله -عز وجل- أن يجعل هذا الكتاب من العلم النافع، وأن يكون خالصًا لوجهه الكريم، وأن يزيل بنور شريعته ظلمة القوانين المخالفةللشريعة الإسلامية، وأن يوفقنا للعمل بما علمنا، وأن يجعل هذا العمل فى ميزان حسناتنا يوم القيامة إنه نعم المولى ونعم النصير.

وصلى الله وسلم على النبى المختار وعلى آله وصحبه البررة الأخيار وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم القرار.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ولله الحمد فى الأولى والآخرة
وصلاةً وسلامًا على خاتم الأنبياء والمرسلين.

قائمة المراجع(*)

١ - ابن أبى الدم : أدب القضاء وهو الدرر المنظومات فى الأقضية والحكومات ، تحقيق د. محمد مصطفى الزحيلى ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م .

٢ - ابن تيمية : مجموع فتاوى ابن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمى وساعده ابنه محمد ، مكتبة ابن تيمية ، (د. ت.) ، ج٥ ، الأسماء والصفات .

٣ - ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، طبعة مطبعة التمدن ، الطبعة الأولى ، ١٣٢١هـ .

٤ - ابن عابدين : حاشية ابن عابدين «رد المختار على الدر المختار» ، (د. ت.) .

٥ - ابن فرحون : تبصرة الحكام فى أصول الأقضية ومناهج الأحكام ، بدون تاريخ وبدون دار نشر .

٦ - ابن قدامة : المغنى ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ، (د. ت) .

٧ - ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين عن رب العالمين ، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، محرم ١٣٨٨هـ ، أبريل ١٩٦٨م ، وطبعة ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م .

٨ - ابن كثير : البداية والنهاية ، تحقيق أحمد عبد الوهاب فتيح ، دار الحديث ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ هـ ، ١٩٩١م .

٩ - ابن منظور : لسان العرب ، دار المعارف ، (د. ت.) .

١٠ - أبو الأعلى المودودى : تدوين الدستور الإسلامى ، دار التراث العربى ، (د. ت.) .

١١ - ———— : الحكومة الإسلامية ، ترجمة أحمد إدريس ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م .

١٢ - أبو بكر الجزائرى : عقيدة المؤمن ، مؤسسة جمال ، بيروت ، لبنان ، (د. ت.) .

١٣ - أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين ، دار الريان للتراث ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٧م .

(*) اكتفينا فى هذه القائمة بالمراجع الأساسية التى اعتمد عليها هذا الكتاب ، أما المراجع الأخرى فقد تم كتابة بياناتها بالكامل فى هوامش الصفحات .

١٤- د. أحمد إبراهيم السبيلى: المسئولية السياسية لرئيس الدولة فى النظم الوضعية والفكر السياسى الإسلامى، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

١٥- د. أحمد شوقى الفنجرى: كيف نحكم بالإسلام فى دولة عصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م.

١٦- أحمد عبد الجواد: ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها، قرأه فضيلة الإمام شيخ الأزهر عبد الحليم محمود وآخرون، دار الريان، (د.ت.).

١٧- البيهقى: الأسماء والصفات، دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان (د.ت.).

١٨- الزركشى: البحر المحيط فى أصول الفقه، تحرير د. عمر سليمان الأشقر، راجعه د. عبد الستار أبو غدة، د. محمد سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

١٩- د. السيد خليل هيكل، موقف الفقه الدستورى التقليدى والفقه الإسلامى من بناء وتنظيم الدولة، دار النهضة العربية، (د.ت.).

٢٠- السرخسى: المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٢١- السيوطى: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

٢٢- الشاطبى: الموافقات فى أصول الأحكام، طبعة الدار الثقافية العربية، بيروت، لبنان، (د.ت.). وطبعة دار إحياء الكتب العربية، (د.ت).

٢٣- د. الشافعى أبو راس: التنظيمات السياسية الشعبية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٧٤م.

٢٤- الفخر الرازى: المحصول فى علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلوانى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٢٥- القرطبى: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق د. محمد إبراهيم الحفناوى، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٢٦- ———: جامع الأحكام الفقهية، جمع وتصنيف فريد عبد العزيز الجندى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٢٧- الشهر ستانى: الملل والنحل، صححه وعلق عليه أحمد فهمى محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٢م.

٢٨- الماوردى: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار ابن خلدون، الإسكندرية، (د. ت.).

٢٩- النووى: روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامى، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٣٠- د. أميمة فؤاد مهنا: المرأة والوظيفة العامة، دار النهضة العربية، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤م.

٣١- د. بكر أحمد راغب : العلاقة بين السلطات فى النظام البرلمانى والنظام الإسلامى، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٤٠٤هـ.

٣٢- د. ثروت بدوى : النظم السياسية، دار النهضة العربية، ١٩٨٦م.

٣٣- د. جمال أحمد السيد جاد المراكبى : الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس.

٣٤- حامد عبد الماجد السيد قويسى : الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م.

٣٥- د. حسن عبد الرءوف محمد البدوى : فقه الشورى فى الإسلام، مطبعة التقدم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م.

٣٦- د. حسن عبد المنعم خيرى البدراوى : الأحزاب السياسية والحريات العامة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ١٩٩٢م.

٣٧- د. حازم عبد المتعال الصعيدى : النظرية الإسلامية فى الدولة مع المقارنة بنظرية الدولة فى الفقه الدستورى الحديث، رسالة دكتوراه «منشورة كتاب»، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.

٣٨- د. راشد عبد الله سعيد : السلطات العامة ومقاومة طغيانها فى النظام الوضعى والشريعة الإسلامية «دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ١٩٩٥م.

٣٩- د. رشاد حسن خليل : نظرية المساواة فى الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٦م.

٤٠- د. رفعت محمد سيد أحمد : ظاهرة الإحياء الإسلامى فى السبعينيات «دراسة حالة مقارنة لمصر وإيران»، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٨م.

٤١- د. رمزى طه الشاعر : النظرية العامة للقانون الدستورى، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

٤٢- د. رمضان محمد بطيخ : الرقابة على أداء الجهاز الإدارى، دراسة علمية وعملية فى النظم الوضعية والإسلامية، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٤٣- د. سعاد الشرقاوى، د. عبد الله ناصف : نظم الانتخابات فى العالم وفى مصر، دار النهضة العربية، مارس ١٩٨٤م.

٤٤- د. سعاد الشرقاوى : النظم السياسية فى العالم المعاصر، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٤٥- د. سليمان محمد الطماوى : السلطات الثلاث فى الدساتير العربية وفى الفكر السياسى الإسلامى، دار الفكر العربى، الطبعة الثالثة، ١٩٧٤م.

٤٦- سيد قطب: معالم فى الطريق، دار الشروق، الطبعة الشرعية الخامسة عشرة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٤٧- شهاب الدين الرملى: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

٤٨- د. صالح حسن سميع: الحرية السياسية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، دار الزهراء للإعلام العربى، ١٩٨٨م.

٤٩ - د. صبحى عبده سعيد: الحاكم وأصول الحكم فى النظام الإسلامى، دار الفكر العربى، ١٩٨٥م.

٥٠- ———— : السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامى، وكالة الأهرام للتوزيع بالداخل والخارج، القاهرة، ١٩٩١م.

٥١- د. صلاح الدين فوزى: البرلمان «دراسة مقارنة تحليلية لبرلمانات العالم»، دار النهضة العربية، ١٩٩٤م.

٥٢- د. صلاح الصاوى: التعددية السياسية فى الدولة الإسلامية، دار الإعلام الدولى، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٥٣- د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ): تراجم سيدات بيت النبوة رضى الله عنهن، دار الكتاب العربى، بيروت، لبنان، (د.ت.).

٥٤- د. عبد الجليل محمد على: مبدأ المشروعية فى النظام الإسلامى والأنظمة القانونية المعاصرة: «دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ١٩٨٣م.

٥٥- د. عبد الحكيم حسن العيلى: الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام «دراسة مقارنة»، رسالة دكتوراه، دار الفكر العربى، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.

٥٦- د. عبد الحميد متولى: أزمة الأنظمة الديمقراطية، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٣م.

٥٧- عبد الرحمن الجزيرى: الفقه على المذاهب الأربعة، دار الريان للتراث، (د.ت.).

٥٨- د. عبد العزيز محمد محمد سالمان: رقابة دستورية القوانين، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ١٩٩٤م.

٥٩- د. عبد المنعم البدراوى: المدخل للعلوم القانونية، مطابع دار الكتاب العربى، القاهرة، ١٩٦٢م.

٦٠- د. عبد القادر أحمد محمد: الإجماع فى الفكر السياسى الإسلامى والمعاصر، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٦١- عبد القادر عودة: التشريع الجنائى الإسلامى مقارنًا بالقانون الوضعى، دار التراث للطبع والنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.

٦٢- د. عيد بن مسعود الجهني: تطور النظام السياسى فى المملكة العربية السعودية بين الوضعية والفكر الإسلامى ومدى تأثره بالنهضة البترولية، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الزقازيق، ١٩٩٦م.

٦٣- د. عبد الناصر توفيق العطار: مدخل لدراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية، مطبعة السعادة، ١٩٧٨م.

٦٤- ———————— : تطبيق الشريعة الإسلامية فى العالم الإسلامى، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.

٦٥- الشيخ عبد الوهاب خلاف: السلطات الثلاث فى الإسلام، مجلة القانون والاقتصاد، تصدرها كلية الحقوق، جامعة القاهرة، السنة السابعة، العدد الرابع، ١٩٣٧م.

٦٦- د. فتحى عبد الكريم: الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى: «دراسة مقارنة» رسالة دكتوراه «منشورة كتاب»، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

٦٧- د. فتحى عبد النبى الوحيدى: الفقه السياسى والدستورى فى الإسلام «دراسة مقارنة»، مطابع الهيئة الخيرية، غزة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٦٨- د. فؤاد محمد النادى: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون فى الفقه الإسلامى، مطبعة دار نشر الثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٣/ ١٩٧٤م، ١٣٩٤/١٣٩٤ هـ.

٦٩ - د. فؤاد عبد المنعم أحمد: أصول نظام الحكم فى الإسلام مع بيان التطبيق فى المملكة العربية السعودية، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٧٠- فوزى على خليل: دور أهل الحل والعقد فى النموذج الإسلامى لنظام الحكم، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٠م.

٧١- د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستورى، منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٩٧١م.

٧٢-د. محمد أبو زيد على: الازدواج البرلمانى وأثره فى تحقيق الديمقراطية «دراسة مقارنة وتطبيقية على النظام الدستورى المصرى»، رسالة دكتوراه، مطابع الطوبجى، القاهرة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٧٣- د. محمد أنس قاسم جعفر: الوسيط فى القانون العام «أسس وأصول القانون الإدارى»، دار النهضة، ١٩٨٤، ١٩٨٥م.

٧٤- الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م.

٧٥- د. محمد زكى عبد البر: تقنين الفقه الإسلامى، إدارة إحياء التراث الإسلامى، دولة قطر، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

٧٦- الإمام محمد عبده: الإسلام والنصرانية، دار المنار بمصر، الطبعة الثامنة، ١٣٧٣هـ.

٧٧- د. محمد مرغني خيري: الوجيز في النظم السياسية، بدون دار نشر، ٨٦/ ١٩٨٧م.

٧٨- مشروعات تقنين الشريعة الإسلامية، إعداد اللجنة التحضيرية لتقنين الشريعة الإسلامية بإشراف مجمع البحوث الإسلامية، الأزهر الشريف، الطبعة التمهيدية، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م.

٧٩ - د. محمد بلتاجي: بحوث مختارة في السنة، مكتبة وهبة، ١٤١٧ هـ، ٩٦/ ١٩٩٧م.

٨٠- د. محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م.

٨١- د. محمد عمارة، هل الإسلام هو الحل، لماذا وكيف؟ دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٨٢- د. مصطفى أبو زيد فهمي: فن الحكم في الإسلام، المكتب المصري الحديث، (د.ت.).

٨٣- ———————: الدستور المصري فقهًا وقضاء، دار المطبوعات الجامعية، الطبعة التاسعة، ١٩٩٦م.

٨٤- د. مصطفى كمال وصفي: النظام الدستوري في الإسلام مقارنًا بالنظم العصرية، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٨٥- د. محمود عاطف البنا: النظم السياسية، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٤، ١٩٨٥م.

٨٦- الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٨٧- مناع القطان: تاريخ التشريع الإسلامي، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة، (د.ت.).

٨٨- د. منير حميد البياتي: الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي «دراسة دستورية مقارنة»، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة.

٨٩ - ناهد محمود عرنوس: المؤسسية في النظام السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٩٠- د. نريمان عبد الكريم أحمد، معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.

٩١- د. نعمان أحمد الخطيب: الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، ١٩٨٣م.

٩٢- د. نيفين عبد الخالق مصطفى يوسف: المعارضة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

٩٣- هارون طيب جوسوه: السلطة التشريعية فى ماليزيا، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.

٩٤- د. هانئ الدرديرى: نظام الشورى الإسلامى مقارنًا بالديمقراطية النيابية المعاصرة، رسالة دكتوراه، «منشورة كتاب»، بدون دار نشر، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٩٥- د. وهبة الزحيلى: الفقه الإسلامى وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩م.

٩٦- د. يوسف القرضاوى: الحلال والحرام فى الإسلام، المكتب الإسلامى، بيروت، دمشق، الطبعة الثالثة عشرة، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٧م.

٩٧- ———— : فتاوى معاصرة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

٩٨- ———— : من فقه الدولة فى الإسلام، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

مراجع الأحاديث النبوية:

١- أبو داؤد الطيالسى: مُسند أبى داؤد الطيالسى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د.ت.).

٢- أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م.

٣- ابن حبان: الإحسان فى تقريب صحيح ابن حبان، حققه وخرّج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٤- ابن حجر العسقلانى: فتح البارى بشرح صحيح البخارى (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، محب الدين الخطيب، دار الفكر «د.ت.» و(طبعة دار الريان للتراث)، الطبعة الأولى، راجعه قصى محب الدين الخطيب، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٦م.

٥- ابن خُزيمة: صحيح ابن خزيمة، حققه وعلق وخرج أحاديثه وقدم له د. محمد مصطفى الأعظمى، المكتب الإسلامى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٦- ابن عبد البر: التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والمسانيد، حققه وعلق على حواشيه وصححه مصطفى بن أحمد العلوى، محمد عبد الكبير البكرى، وزارة عموم الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.

٧- ابن عَدى: الكامل فى ضُعفاء الرجال، قرأها ودققها على المخطوطات يحيى مختار غزاوى، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، محرم ١٤٠٩هـ، أغسطس ١٩٨٨م.

٨- ابن ماجة: سُنن ابن ماجة، دار إحياء التراث العربى، القاهرة، (د.ت.).

٩- أبو داود: سُنن أبى داود، دار الحديث، القاهرة، (د.ت.).

١٠- أحمد بن حنبل: المُسند (طبعة الحلبى، دار صادر، بيروت، «د.ت.»). و(طبعة دار

الحديث، القاهرة)، شرحه وصنع فهارسه أحمد محمد شاكر، أكمله حمزة الزين، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

١١- الألبانى:

- إرواء الغليل فى تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامى، بيروت، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

- سلسلة الأحاديث الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

-سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ فى الأمة، (طبعة مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨م) و(طبعة المكتب الإسلامى، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥م).

١٢- البخارى: الأدب المُفرد، ترتيب وتقديم كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

١٣- البغوى: شرح السنة، تحقيق زهير الشاويش، شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامى، بيروت، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

١٤- البيهقى:

- السنن الكبرى، إعداد د. يوسف عبد الرحمن المرعشلى، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٢م.

-شُعب الإيمان، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيونى زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه، د. عبد المعطى قلعجى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

١٥- التبريزى: مشكاةُ المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى، المكتب الإسلامى، بيروت، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

١٦- الترمذى: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذى، الجزء الثالث، تحقيق وتخريج وتعليق محمد فؤاد عبد الباقى، والجزء الرابع تحقيق إبراهيم عطوة عوض، دار الحديث، القاهرة، (د.ت.).

١٧- الحاكم: المُستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

١٨- الحَميدى: المسند، حقق أصوله وعلق عليه الشيخ حبيب الرحمن الأعظمى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م.

١٩- الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت.).

٢٠- الدارقطنى: سُنن الدارقطنى، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٢١- الدارمى: سُنن الدارمى، دار الفكر، بيروت، (د.ت.).

٢٢- الزبيدى: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار الفكر، (د.ت.).

٢٣- الزيلعى: نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث، القاهرة، (د.ت.).

٢٤- الطبرانى:

- المعجم الكبير، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، حققه وخرج أحاديثه حمدى عبد الحميد السلفى، (د.ت.).

- المعجم الصغير، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

- المعجم الأوسط، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، أبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسينى، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٢٥- الطحاوى:

- شرح معانى الآثار، حققه وضبطه ونسقه وصححه وعلق عليه محمد زهيرى النجار، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

- شرح مشكل الآثار، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

٢٦- العجلونى: كشفُ الخفاء ومُزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٢٧- العقيلى: الضُعفاء الكبير، حققه ووثقه د. عبد المعطى أمين قلعجى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤م.

٢٨- المنذرى: الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، ضبط أحاديثه وعلق عليه مصطفى محمد عمارة، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧م.

٢٩- النسائى:

- سُنن النسائى بشرح الحافظ جلال الدين السيوطى وحاشية الإمام السندى، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ت.).

- السنن الكبرى، تحقيق د. عبد الغفار سليمان البندارى، سيد كسروى حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٣٠- الهندى : كنز العمال فى سُنن الأقوال والأفعال، ضبطه وفسر غريبه الشيخ بكرى حيّانى، صححه ووضع فهارسه ومفتاحه الشيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٣١- الهيثمى : مجمع الزوائد ومنبع الفوائد بتحرير الحافظين الجليلين : العراقى وابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٣٢- د. أحمد عمر هاشم : مباحث فى الحديث الشريف، إصدار قطاع المعاهد الأزهرية، الأزهر الشريف، (د. ت.).

٣٣- د. محمود الطحان : تيسير مصطلح الحديث، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثامنة، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٣٤- عبد الرزاق : المصنف، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه حبيب الرحمن الأعظمى، من منشورات المجلس العلمى، سملك، سورت، الهند، (د. ت.).

٣٥- عبد بن حُميد : المُنتخب من مُسند عبد بن حُميد، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه السيد صبحى البدرى السامرائى، محمود محمد خليل الصعيدى، مكتبة السنة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٣٦- مسلم : صحيح مسلم، «طبعة مكتبة الحلبى (د. ت.). و(طبعة دار الحديث، القاهرة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م).

دلالة مختصرات الأحاديث النبوية:

ك= كتاب   ب=باب.   (ح/)= (حديث/ رقم الحديث)

(رقم/ رقم)= (رقم الجزء/ رقم الصفحة)

الفهرس

رقم الإيداع ٢٠٠٥/١٧٠٧

الترقيم الدولى I.S.B.N - 977-09-1182-8